10

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明



马基雅维利的喜剧

弗劳曼哈夫特　喜剧药方：马基雅维利的《曼陀罗》

托马斯　作为艺术大师的食客

彼得曼　马基雅维利与但丁

王梦鸥　邹衍遗说考（上篇）

瓦莱士　布鲁门伯格的《近代的正当性》

華夏出版社



马基雅维利的喜剧

经典与解释

马基雅维利超乎众人之处在于：他既是天才的剧作家，又是卓绝的思想家，被他的作品逗得会心微笑的严肃读者必定会追问：这些喜剧与他的政治著作是如何联系在一起的？

——弗劳曼哈夫特

喜剧的存在是为了对观众有益并愉悦观众。认识老人的贪婪、情人的狂热、仆人的把戏、食客的饕餮、穷人的悭吝、富人的野心、妓女的恭维、所有人的背信弃义——确实可以使任何人，尤其使青年人获益匪浅。

喜剧的目的是：

私人生活的一面镜子。然而，举起这面镜子需要带着优雅，需要使用能够逗人开怀的语词，使人们竞相奔向这极度的喜悦，事后方能咀嚼出极端欢娱之下的有用鉴戒。

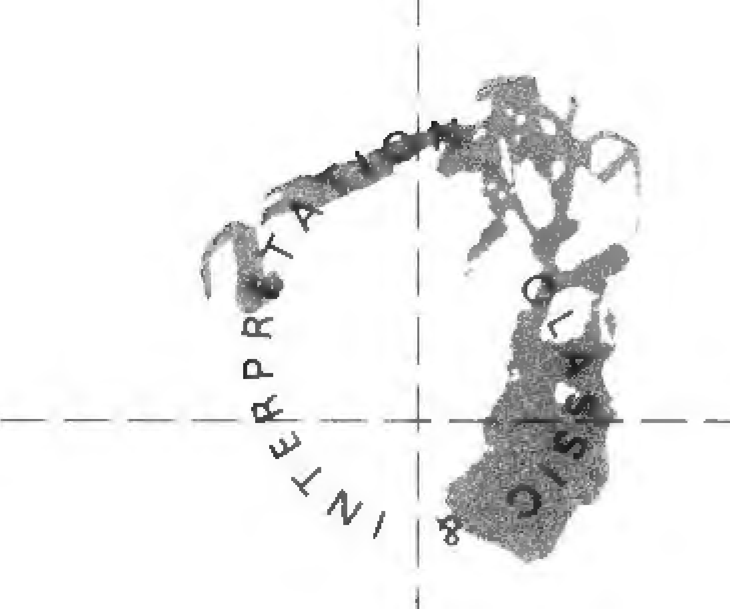
——马基雅维利

责任编辑：陈希米　田娟华
封面设计：房海莹



ISBN 7-5080-3863-0
定价：29.00 元

经典与解释(10)



马基雅维利的喜剧

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

马基雅维利的喜剧/刘小枫,陈少明主编.
－北京:华夏出版社,2006.1
(经典与解释)
ISBN 7－5080－3863－0

Ⅰ.马… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.马基雅维利,M,(1469～1527)－喜剧－研究 Ⅳ.I546.073

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第137088号

马基雅维利的喜剧

刘小枫 陈少明 主编

责任编辑: 陈希米 田娟华
出版发行: 华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经　　销: 新华书店
印　　刷: 北京圣瑞伦印刷厂
版　　次: 2006年1月北京第1版
2006年1月北京第1次印刷
开　　本: 880×1230 1/32开
印　　张: 10.5
字　　数: 272千字
定　　价: 29.00元

目　录

论题:马基雅维利的喜剧

古典作品研究

古文今刊

思想史发微

旧文新刊

书评

(本辑主编助理:张丰乾 黄群)

论题　马基雅维利的喜剧

喜剧药方:马基雅维利的《曼陀罗》[①]

弗劳曼哈夫特(Mera J. Flaumenhaft) 著
肖涧 译

1525年10月,马基雅维利致信友人奎齐亚迪尼(Francesco Guicciardini),试图解释《曼陀罗》中的一些疑难细节,奎齐亚迪尼称这些细节让他"头痛欲裂"。[②] 在这封信中,马基雅维利通过评论当时的作家Burchiello的一首神秘十四行诗,戏谑地澄清了《曼陀罗》中的一个俚俗表达。马基雅维利称,他相信仔细研读这首十四行诗的人"将继续在我们的时代引起轰动"(前揭书,页439)。他还提到一位古代权威:"诚如李维在他的第二个十年所言……"(前揭书,页439-430)——尽管他很清楚,李维《罗马史》的第二个十年已经亡佚。或许马基雅维利的滑稽模仿——对《曼陀罗》"轻飘题材"(开场白)的学究式分析,会给那些期望能够既严肃又轻松地解读这出戏的人一点警示:我们应该牢记,它是一出舞台喜剧,是"让人笑掉大牙的东西"(开场白)。

---

① [作者附识]承蒙国家人文基金的资助,本文部分写作得以顺利完成,《曼陀罗》一剧的翻译也即将在别处发表,在此谨致谢忱。除特别注明,文中引用的马基雅维利系笔者自行译出。《君主论》和《李维史论》在文中简称为P.和D.。

② 马基雅维利,《致奎齐亚迪尼的信》(1525年10月16-20),载 *Letter, a cura di Franco Gaeta, Milano*, 1961,页438。

但是,由于马基雅维利超乎众人之处在于:他既是天才的剧作家,又是卓绝的思想家,被他的作品逗得会心微笑的严肃读者必定会追问:这些喜剧与他的政治著作是如何联系在一起的?《致奎齐亚迪尼的信》似乎是在嘲笑学究的注疏,不过我们应该把这封信看作马基雅维利的一种自我防御方式——反对学术研究对他作品的肆意曲解。然而,它不应该打消我们探索马基雅维利这出最著名、最具原创性的戏剧的勇气——探究这出戏的来源、主题和意图。这封信甚至能够将我们的注意力引向《曼陀罗》的一些中心问题。

本文第一部分将依据古代的"美德"和基督教"美德",通过讨论马基雅维利对贞洁的态度,审视马基雅维利式"美德"(virtù)。讨论的中心是,马基雅维利在这出戏中对李维的化用(作为《卢克蕾佳受辱记》的翻版),以及他在《李维史论》中对李维的化用。第二部分将依据保罗的《提摩太前后书》,在马基雅维利对提莫窦修士一干人的描绘中,考察他对基督徒的态度。第三部分将对道德和喜剧的关系问题谈一些看法。不过首先,马基雅维利的开场白引出我的序言。

序　言

《曼陀罗》开场白的第一节表达了作者的希望:观众将"在此地看一件新花样"。而本文的目的之一,就是弄清这句话的含义。在喜剧中,必须把称之为"新"的事物与某些旧事物联系起来理解,在政治著作中也一样。解读《曼陀罗》,应以阐明马基雅维利对待旧事物的态度为目标——他对传统道德、戏剧传统以及戏剧传统目的的态度。

马基雅维利进行戏剧创作之时,古罗马剧作家泰伦乌斯和普劳图斯的影响在意大利戏剧界占统治地位,而泰、普二人的作品又主要模仿希腊"新喜剧"。[1] 在意大利各地城市,人们耗费大量时间和金钱研

---

① 公元前4世纪末,由于马其顿的入侵和统治,希腊本土文学趋于衰落,新喜剧随着时代环境的变化而产生。它回避政治和重大社会问题,题材多为男女爱情和家庭关系,生活气息浓郁,再加上取消了歌队,更接近近代戏剧,成为欧洲和罗马世态喜剧的先导。——译注

究古罗马戏剧的拉丁译本和新近译本,并上演这些剧目。马基雅维利在信中提到这些剧作,而且与他的不少朋友一样,也翻译了其中一部(泰伦乌斯的《安得罗斯妇女》)。除了再现泰伦乌斯与普劳图斯,15世纪末16世纪初还见证了一个新的本土流派的兴起——博学喜剧(Commedia Erudita)。这个流派以旧的古罗马情节和角色为基础,同时有意识地拒绝成为古代遗产的奴仆,强调一些新元素:诸如意大利背景、本土角色和现代本土语言。[①] 马基雅维利的《克莉齐娅》开场白承认它的源流是古罗马喜剧(普劳图斯的 *Casina*),并隐晦地表达了他在政治著作中明确宣扬的观点:人们能够得益于关于古代的描述,因为人性是不变的。

《曼陀罗》以对观众告白的传统形式开场,这段告白综合普劳图斯和泰伦乌斯两人的技巧,介绍这出具有博学戏剧风格的新戏剧。这段话提到传统的街景和熟悉的罗马角色——坠入情网的青年、爱慕的贞妇、愚蠢的老翁,还有一个熟悉的现代角色——牧师。女主角的母亲取了个在泰伦乌斯作品中常见的名字——索斯特拉塔。在这出戏的开场,马基雅维利玩笑式地做了一番舞台说明,后来又明确(尽管是戏谑地)提到时间的统一——古老的舞台传统,意大利批评家在15世纪下半叶开始强调这一传统。这出戏的情节是以古罗马方式,而不是以当时大多数戏剧的方式统一起来的。因此在这出戏中,以及在《安得罗斯妇女》和《克莉齐娅》中,马基雅维利均表现出他对古典戏剧模式的熟稔。与《安得罗斯妇女》和《克莉齐娅》不同的是,《曼陀罗》的情节是原创的。虽然它最初看起来像古代戏剧和其他新流行形式——薄伽丘和辛提欧(Cinthio)小说的翻版,马基雅维利"此地的新花样"将被更为严肃的方式证明,它比这些已经成为常规的新事物更为新颖。

开场白的第五节和第六节继续将新、旧事物并置在一起。在传统的普劳图斯式介绍之后,作者继而以泰伦乌斯在开场白中常用的辩解

---

① 对与马基雅维利同时代意大利喜剧的概观,可参阅 Marvin T. Herrick,《文艺复兴时期的意大利喜剧》(*Italian Comedy in the Renaissance*, Urbana, Illinois, 1960)和 Douglas Radcliff – Ulmstead,《现代喜剧在文艺复兴意大利的诞生》(*The Birth of Modern Comedy in Renaissance Italy*, Chicago, 1969)。

性和威慑性口吻，为这出戏的“轻飘题材”正名：无人欣赏和犒劳他更为严肃的劳动成果；对可敬行为的蔑视证明“百年来大伙的品行，已经远离了古老的德行”。《君主论》和《李维史论》的读者将会在马基雅维利介绍自己剧作的信和他的戏剧开场白中发现一个熟悉的主题，这个主题也在《君主论》和《李维史论》论述他作品的重要性以及革新与新生重要性的相关段落出现。[①] 马基雅维利反复声言，他将教给他的读者新东西——通过将古老事物和新近事物一起呈现的方法。他一再地敦促模仿古典，[②]尽管如我们所见，他经常根据自己的目的提供这些范式的新翻版。马基雅维利充分意识到以下危险：鼓吹现在应该抛弃对古老事物的化用以及对古老事物的信仰；为了提倡新事物而修正旧事物。因此，他在《李维史论》的开篇说：“总是寻找新模式和新秩序的危险，丝毫不亚于寻找未知海洋和陆地的危险”（D. I intro.）。[③]

或许呈现一个“新花样”的危险可以解释《曼陀罗》的开场白何以没有表明它具有教诲意图，虽然教诲意图可以让它的作者看起来“睿智庄重”——正如他所希望表现出来的那样。他的同时代人似乎已经广泛探讨了西塞罗的训喻：喜剧应该寓教于乐。1433年新发现的Donatus对泰伦乌斯作品的注疏，重申了这条规则。而且，尽管与马基雅维利同时代的不少人都忽视乃至嘲笑这条规则，马基雅维利自己似乎对它有过一番思考。在《克莉齐娅》（它的情节不及《曼陀罗》有独创性，思想或许也不及《曼陀罗》新颖）的开场白中，马基雅维利谈到这出戏对青年的影响：

> 喜剧的存在是为了对观众有益并愉悦观众。认识老人的贪

---

① P ded.，XV，XXVI和D. ded.，I intro.，II intro.，III 1。

② D. I intro中提到雕塑、法律和政府。人们或许会疑惑他何以遗漏戏剧。他的代言人曾在别处说，“这片土地似乎是为了孕育僵死事物而诞生，如诗歌、绘画和雕塑”。参阅《战争的艺术》（*The Art of War*），载马基雅维利，《主要著作和其他》（*The Chief Works and Others*），Allan Gilbert译，Durham，North Carolina，1965，II，706。也可参阅《佛罗伦萨史》（*History of Florence*），载Chief Works，III 1233。

③ 可参阅P. VI。这篇文章和其他文章暗示，马基雅维利把自己视为某种类型的政治奠基者。

> 娄、情人的狂热、仆人的把戏、食客的饕餮、穷人的悭吝、富人的野心、妓女的恭维,以及所有人的背信弃义——确实可以使任何人,尤其使青年人获益匪浅。①

无论"所有人的背信弃义"(la poca fede di tutti li uomini)这一训诫是多么的非西塞罗式,②在《克莉齐娅》中,出现了明确的教诲主张。在他的《论我们的语言》(Discourse about Our Language)一文中,马基雅维利也谈到类似看法。喜剧的目的是:

> 私人生活的一面镜子。然而,举起这面镜子需要带着优雅,需要使用能够逗人开怀的语词,使人们竞相奔向这极度的喜悦,事后方能咀嚼出极端欢娱之下的有用鉴戒。③

虽然此处"有用"的含义又一次含混不清,但是马基雅维利至少提出了教诲的主张。人们不禁会疑惑,何以在《曼陀罗》中,这一主张始终没有出现。

或许马基雅维利在《曼陀罗》中对这一主题的沉默是由于他意识到:从"此地的新花样"中获得的教益比从那些"新喜剧"的新翻版中获得的教益更为新颖,它们与通常的诗学意图——年长者教化年轻人大相径庭。如果确实如此,马基雅维利关于"药方"的喜剧《曼陀罗》对他同时代人信仰的颠覆作用,与他在严肃政治作品中讨论的激进"药方"的颠覆作用相当。为了理解这些喜剧与严肃药方之间的关系,我们应该了解马基雅维利怎样通过呈现他自己的戏剧"新花样"来拒绝旧说——古代和他同时代(基督教)的学说。

---

① "Clizia", Machiavelli, Opere Letterarie, a cura di Luigi Blasucci, Milano, 1964, 页 71。

② 参阅 Martin Fleisher,《马基雅维利喜剧中的信任与欺骗》(*Trust and Deceit in Machiavelli's Comedies*),载 Journal of the History of Ideas, July, 1966, 370。

③ 《关于语言的对话》(*Discorso o Dialogo Intorno Alla Nostra Lingua*),载 Opere Letterarie,页 225。

一、卢克蕾佳(Lucretia)受辱记

1."能力"[①]:公众与个人

《曼陀罗》在形式上模仿古罗马喜剧,情节却来源于古罗马历史——马基雅维利称其为《李维史论》主题的那段历史。他在前面提到的《致奎齐亚迪尼的信》中还戏谑地把这段历史与《曼陀罗》联系起来。要理解在马基雅维利戏剧中,何者为新?何者为旧?以及他的教诲意图,我们应该将李维对卢克蕾佳受辱及其后续事件的描述,与马基雅维利对占有基督徒式卢克蕾佳及其可能后果的描述作一比较。[②]

让我们从探讨丈夫们入手。李维笔下的 Collatine 和他的朋友是一群勇士,充满"年轻人的活力",[③]他们的炫耀与打赌被描述为"男孩似的夜间恶作剧"(前揭书,Ⅰ,201)。正是这些男人很快揭竿而起,推翻残暴的塔昆王朝,在罗马建立共和政体。马基雅维利剧中的丈夫——尼洽老爷,则是一个上了年纪、无能的中产阶级律师。他受制于妇女,还会温柔地哭泣。他的托斯卡纳乡村口音和不时后悔没娶个乡下女人的想法,让我们觉得他不及那些欺诈他的大城市骗子们精于世故。像大多数忠实公民那样,他抱怨自己在佛罗伦萨的地位,然而他又完完全全依附于这座城市——他的习性、他的懦弱和他的财产。

---

① "能力"(virtù)是马基雅维利学说中的一个重要概念;如同文艺复兴时期的作家用语一样,通常指肉体和精神上的力量,包括才能智慧,只有在极少数场合特指美德善行——译者注

② 在奥维德2月24日的《纪年表》(*Fasti*)和薄伽丘的《仕女录》(*De Claris Mulieribus*)中,也记叙了卢克蕾佳的故事,马基雅维利可能熟悉它们。在马基雅维利同时代人的作品中,如薄伽丘的《十日谈》,可以找到这一故事的各种改编形式。英语读者可能知道莎士比亚的卢克蕾佳版本,并认为它是《辛白林》一剧的次要情节,《辛白林》清楚地提到卢克蕾佳的故事。但是在薄伽丘的故事和莎士比亚的戏剧中,卢克蕾佳都没有真正被占有。马基雅维利女主角的名字让人联想到李维而不是薄伽丘的卢克蕾佳,尽管二者同样相似。

③ B. O. Foster 译《李维》,(Cambridge,Mass.,1967),Ⅰ,199。

他极不愿意离开佛罗伦萨,即便是为了去城外温泉的短途旅行。他夸耀自己的经验,但是他的愚蠢,他的“缺乏灵魂”,还有他对书本的职业性专注,导致他对“这个世界的事情毫不熟悉”(III,2)。开场白告诉我们,他读了不少书,特别是波埃舒的书,马基雅维利故意将拉丁人名 Boethius 奇怪地拼作 Buezio ,似乎在暗示尼洽的行为准则是那种牛一般的温顺——容易被人牵着鼻子走。他的名字讽喻性地暗示他最终将是失败者。本文试图说明马基雅维利将尼洽的失败归咎为他宗教的本质——迷信与虔诚。[①]

马基雅维利修改后的版本——那个将要取代卢克蕾佳丈夫位置的人的情况则更为复杂。在《曼陀罗》中,罗马暴君继承人的位置由卡利马科(Callimaco Guadagni) 取代,他结合古希腊文和现代意大利文的名字暗示出他为了“利益”的崇高奋斗。第一首献歌[②]似乎将卡利马科与非政治生活联系在一起。如同林中仙女与牧羊人,他为了快乐舒适而生活。他自幼便移居国外,当法国国王在他的祖国强取豪夺的时候,他却在巴黎享受和平宁静的私人生活。即使在巴黎,如卡利马科提醒他仆人的那样,他也从未依附任何党派、任何特殊利益团体、任何阶级、甚至任何消遣。当他决定返回故乡的时候,他很轻易就告别了他在巴黎的所有。两位即将坠入情网的年轻人首次风闻他们渴慕女子的场景也截然不同。在李维笔下,雄健的爱国勇士围坐在营火前畅饮,讨论妇女的美德与荣誉;而马基雅维利笔下的“高贵武士”逃避战争,在一场各国人的休闲聚会中,偶然听见一个熟人夸耀自己的亲戚卢克蕾佳。

塔昆(Sextus Tarquin)独自返回罗马并潜入卢克蕾佳的家,威胁卢克蕾佳若不屈从就会杀害她,并败坏她的名誉,然后侮辱了她。卢克

---

① 施特劳斯认为,马基雅维利用雅典将军尼西阿斯(Nicias)的名字为尼洽命名,西西里战役的失败部分归咎于尼西阿斯的迷信。不过在讨论这位将军的时候,马基雅维利没有明确提到他的这一特征。参阅《关于马基雅维利的思考》(*Thoughts on Machiavelli*, Seatle, 1969),页 284;修昔底德,《伯罗奔尼撒战争史》,Ⅶ,50 ff. 和 86;D. Ⅰ53 和Ⅲ 16。

② 这些献歌是 1526 年,为了在 Faenza 或 Modena 两地的演出而作。与一些解读者的观点不同,我猜想马基雅维利认为它们和这出戏相关,尽管它们是后来才作的。

蕾佳不得不屈服,以便能够活下去指控侮辱她的人,并最终自杀。在《君主论》中,马基雅维利认为君主要达到目的,贿赂往往比暴力更有效(P. XVIII)。后来又声称,有能力的男人能够像控制女人那样控制命运(P. XXV):必须鞭挞她,她才会顺从强健男人的意志。在《曼陀罗》中,即便一个女人最好也是通过贿赂,而不是暴力赢得。在这个谋取卢克蕾佳的新版本中,没有什么东西靠强迫获得。如尼洽所言,他对欺骗他的人的信任超过匈牙利人对手中利剑的信任(II,2),而他自己的小佩剑不过是个喜剧道具。[①] 他很快就被一个大胆的阴谋战胜了,成为陷入情网的青年的帮凶,同时成为帮凶的还有他的岳母,最终青年赢得意中人。在原来的故事中,受到玷污的卢克蕾佳饮恨而终,侮辱她的人后来也被驱逐,最终死去。而在马基雅维利的剧中,卢克蕾佳和她的情人继续生活,名誉毫发无损,他们结合的果实——另一个生命也即将诞生。取代推翻暴政建立共和国的是:一个完全过着私人生活的男子寻求即便是成功的君主通常也必须放弃的欢乐。马基雅维利笔下的佛罗伦萨没有意识到卡利马科这位篡夺者掠夺新领地的企图,也丝毫不为此所动。性欲和统治欲都是无止境的,但是如马基雅维利在别处暗示的那样,这位过私人生活的男子能够更好地冒险满足他那无止境的性欲。在这一方面,有能力的情人的"统治"比伟大君主的统治更加不受限制。受爱欲控制的男人是最像暴君的男人。我们应该进一步探讨卡利马科与马基雅维利伟大君主们的关系。

虽然卡利马科活力充沛,精明过人,但是他独自一人仍然无法获得他渴求的事物。他极度强烈的激情使他喜怒无常,如癫似狂,甚至愚蠢可笑。在某一时刻,他曾经想过用自杀来代替他的冒险计划。他的理性完全受制于一种不可抗拒的欲望,这种欲望有时让他思维混乱。思维混乱显然不是马基雅维利最伟大的统治者们的特征。卡利

---

① Theodore Sumberg,《曼陀罗:一种阐释》(*La Mandragola: An Interpretation*),载 *The Journal of Politics*(XXI,1961),322。在本文大部分写作已完成之时,这篇文章引起了我的注意。Sumberg 极其严肃地对待这部戏剧,并把它和马基雅维利的政治著作联系起来。但是,由于他对这出戏和政治著作之间所作类比过于紧密,他未能恰当解释马基雅维利戏剧的功用。不过,他仍然触及了许多关键问题。

马科或许更像《君主论》中属于第二层次的聪明人——能够洞悉并利用别人理解的东西(P. XXV)。因此,他寻求一个参谋——这个人践行的“能力”(virtù)应该与大多数杰出人物身上展现的“能力”类似。李古猿是这场阴谋的幕后操纵者。他称自己为“上尉”,组织他的“部队”(IV,9)去执行这个计划。在卡利马科“意志消沉”的时候,总是李古猿想到一个“药方”。马基雅维利讥讽罗马和意大利寄生虫们的贪婪,李古猿表面上正是这一形象的体现。[①] 马基雅维利还强调李古猿喜欢把自己的意志强加于人:“咱俩总是血性相投,我就跟你一样,恨不得你的愿望能够实现”(I,3)。马基雅维利没有给他独白的机会。这种做法增加了他的独立和权威,却让他的同伴和观众不能清楚了解他的动机。他感到自己和卡利马科有点“血性相投”,但他的欲望明显与“性”无关。他以前是个皮条客,因此了解男人和女人的本性。利用贪婪、轻信又胆怯的人的信仰和欲望,他既小心又大胆地秘密策划他的阴谋。他行动迅速,靠挥霍别人的钱财来达到自己的目的,而且还改变了卢克蕾佳的本性。在这出戏的结尾,他不仅赢得和尼洽共进晚餐的特权(以前曾遭拒绝),还赢得尼洽家的房门钥匙。如果卡利马科是尼宅的新主人,李古猿就是这个主人的统治者。因此,他与另一个君主的参谋非常相似——马基雅维利自己。

与马基雅维利笔下精明君主的计划一样(与塔昆的不同),卡利马科的阴谋最终得逞,因为策划者提供了惠及他人的“好处”或“利益”。因此,治疗卡利马科难以忍受的疾病的药方,也是治疗尼洽和卢克蕾佳无子的药方。尼洽或许并不像他名字最初暗示的那样,完全是个失败者。同样的药方还解决了李古猿和提莫窦的经济困难。当然,此处的药方不是曼陀罗药草,而是第三场结尾献歌中所唱的“这个骗局……噢,高妙稀有的药方”。

卡利马科最初与许多暴君一样,只贪图享乐和眼前私欲的满足。但是卡利马科事前表现出克制与思考,这一点更像马基雅维利笔下审

① 例如,可参阅普劳图斯的 *Phormio*。在一些罗马戏剧中,聪明的奴隶和食客们在为主人的激情服务时,似乎成为理性的体现。

慎的君主，而不是普通的暴君——这个词在《君主论》中从未出现过。虽然他从未犹豫占有别人的妻子，他又不同于传统意义上的唐璜。他是名通奸者，但又决不放荡不羁。唐璜炫示自己的一系列暴力行为，最终招致死亡。卡利马科却秘密赢得战利品，表现出他高于唐璜的地方。因此，在这出戏落幕之前，卡利马科许诺做他亲生子的教父，还许诺孩子的母亲在她丈夫死后娶她为妻。这个结婚提议是他自己对李古猴计划的补充。最初只能偷偷享用的战利品最后将成为他的合法所有物，卡利马科还将公开承认他是尼洽老爷家庭的主人。

虽然卡利马科计划继续满足他目前的欲望，他的胜利是有限的——受他所选择行为的限制。他自己也意识到这种胜利的短暂性质：

> ……要是这幸福不会随着死亡和时间的流逝而衰减，那我就比受福佑者更有福，比圣徒更圣洁（V，4）。

即便他可以操纵男人、女人乃至命运，他也不能战胜死亡或时间。这一点将卡利马科与马基雅维利在别处讨论的新君主们区别开。马基雅维利戏剧中的爱情语言来源于战争的语言，而爱情本身就是一场征服的战役。[①] 但是，因为这些策划者们将他们所有的才干与精力都倾注到为赢得战利品而进行的秘密斗争中，他们不会拥有不朽的荣誉。在马基雅维利的政治著作中，最伟大的君主最后重新组织每一件事物，以确保他创建的政权在他死后还会继续存在。《李维史论》表明这种想法在光荣和长久的共和国中最为可行。这出喜剧的"轻飘题材"一直没有探讨帝王美德——荣誉的目的。对卡利马科（和李古猴）这些弃绝政治的男人来说，爱情不过是差强人意的最好行为。当女人成为目的的时候，进行的只是近似的战役，这些高贵的男性上尉们的胜利也只是近似的。婚姻事件不过是对军事事件苍白拙劣的模仿。

---

① 参阅《曼陀罗》（Ⅰ，1；第一幕之后的献歌，Ⅳ，9）和 *Clizia*（Ⅰ，2）。

虽然卡利马科不能与马基雅维利在其他著作中描绘的有政治"能力"的人简单等同,他的"新花样"确实澄清了那些著作中提出的某些难题。首先,这出戏生动地再现了代表马基雅维利人性观的个人——马基雅维利的政治学说以此为基础。尽管此处对人性的再现似乎不如《君主论》的概括来得尖锐,提莫窦、尼洽、索斯特拉塔和无名多拉一干人的"低俗"欲望与君主们统治的臣民的欲望一致。根据马基雅维利一个臭名昭著的观点,人们更容易忘记父亲的死,而不容易忘记从父亲处继承来的遗产的丧失(P. XVII)。这出戏清楚地表明尼洽做父亲的渴望来源于他对自己财产的考虑:他想要一个继承人。尼洽,以及马基雅维利笔下的所有人,对自己的考虑高于一切。这出戏层次丰富地展示了这一点。许多场都以策划者试探或怀疑他的某个同伙开场或结束。

对自己的关心似乎随着"能力"一起增长。卡利马科最令人吃惊之处在于他的超然(detachment)。他自幼丧父,自然没有依赖过父亲,但是他却愿意充当一个孩子的父亲,而这个孩子与他的真实关系从未被揭开。除了没有祖国、父母、兄弟之外,卡利马科还是一个没有朋友的人。在这一点上,他与罗马戏剧中的情人截然不同。李古猴不过最近才认识,还是他的手下。自第一场以后,卡利马科与他巴黎伙伴们的关系就没有再被提起。将卡利马科与其他人暂时联系在一起的目标恰如其分地表明了马基雅维利的观点——人类的存在是一场为了获胜的孤独战役:赢得女人的胜利是不能分享的。爱情经常被认为是不高贵的,因为它使情人对自己的考虑减少。但是对卡利马科来说,性的满足并不以与他的情侣充满爱意的结合为特征。虽然他被称作"情人",虽然第二幕后边的献歌传统地提到"爱人胜过爱己",他对卢克蕾佳的爱一如卢克蕾佳对他的爱,都是极其有限的。他们彼此分享针对第三方的成功。卢克蕾佳被卡利马科的机灵和男子气吸引,这些都与她丈夫令人沮丧的无能形成鲜明对比;卡利马科则被卢克蕾佳的拒绝所带来的挑战吸引。在他执行阴谋的过程中以及胜利后,他的注意力始终在自己身上。《曼陀罗》再现了主要为自己欲望的手段和对象而生活的人。他们的爱情、友情和亲情都缩减为自我利益。

自我利益的支配原则在马基雅维利的喜剧中甚至比在他的政治著作中更为直露。在后者中,爱国主义的共同利益缓解了他关于人的自私本性的冷酷观点和他对绝对君主集权的提倡。如果马基雅维利贬低父亲的感觉和子女对父亲的感情,他当然是在抬高祖国的地位。爱国主义的更高"共同"利益似乎证明了冷酷且受到质疑的手段的正当性,这些手段据称是为了政治目的所必须采用的。在他的政治著作中,马基雅维利并没有否认善行和恶行的区别。相反,他强调权衡二者并做出选择的需要。《曼陀罗》也在阐述这一功利主义原则,只不过它导致的结果是要抹杀这一区别。按照惯例,恶行总表现为善行。[1]《君主论》的原则无论是在高等级的政治事物中,还是在低等级的私人事物中,都同样成功。马基雅维利脱离了他的既定模式,强调他戏剧中的主角是一个没有爱国心的人。这出戏中的共同利益不过是共谋者私人利益和欲望的总和。最后,在政治领域内,领导者真正的和持久的胜利要求他们提高臣民的素质,并满足臣民的欲望。卡利马科和李古潦都没有表现出这种关切。

2. 美德:公众与私人

现在,让我们更加仔细地关注马基雅维利对待传统美德的态度,这些美德的价值在这出戏的进程中没有体现出来。马基雅维利对违反性道德的问题和它的对立面——贞洁问题的处理,可以用来衡量他对待恶行(vice)与美德的态度。[2] 如果审视他政治著作的相关章节,我们将会发现:这出戏剧是如何同样拒绝传统古代(亚里士多德式和罗马式)和基督教关于道德美德(moral virtue)的观念的。

在《君主论》和《李维史论》中,马基雅维利警告不要损害臣民妻女的名誉(P. XIX 和 D. Ⅲ,6)。他赞同西庇阿(Scipio)的行为:西庇

① 这场阴谋的邪恶性质只被李古潦提到过一次:"但愿上帝赋予坏事的恩典与他赋予好事的一样多!"(Ⅱ,2)在这出戏的尾声,"上帝的恩典"似乎是不相干的。

② 这出戏中没有提到的马基雅维利相关段落的目录,可参阅施特劳斯,页343(注释)。

阿在西班牙把一个女儿交还给她父亲，又把一位年轻妻子交还给她丈夫(D.Ⅲ.20)。马基雅维利声称，西庇阿是在模仿色诺芬笔下居鲁士(Cyrus)的"节欲，亲切，仁慈，宽宏"(P.XIV)。但是，我们可以在关于西庇阿的书籍中发现，领导者对妇女美德的关注仅仅是政治上的，是男人"能力"可以大获全胜的一种方式。西庇阿的"节欲"是精明地展示道德美德的例证，民众希望从领袖人物身上看到这种美德。民众是如此喜爱这种美德，以至于西庇阿交还妇女——男人们最具嫉妒心守卫的所有物，比使用强力更为有效。因此，正如卡斯迪哥隆(Castiglione)笔下的知情人在《朝臣记》(*The Book Of the Courtier*)中达成的共识，西庇阿的"克制"只是一种"军事策略"。[1] 在马基雅维利看来(亦如在 Cyrus 看来)，贞洁自身并不值得珍视。《君主论》说得很明白：正是美德的"外观"确保民众对领袖的支持。马基雅维利甚至还在别处公开宣扬，西庇阿的"美德"有时不如汉尼拔的"掠夺"来得有效(D.Ⅲ,21)。

在我们评价马基雅维利对亚里士多德的提及时，我们应该联想到他对西庇阿的评论。马基雅维利曾以独特方式奇怪地提到亚里士多德，把他作为下述观点的权威：

> 导致僭主毁灭的最重要原因之一，是他们在他人妻女方面令他人蒙羞，或奸淫，或骚扰，或破坏他人的婚姻……(D.Ⅲ,26)。[2]

在这一点上，他把塔昆和 Appius Claudius(罗马十大行政官之一)的毁灭归因为他们在这方面的不轨行为。然而，有关塔昆和 Appius 的其他论述，对这些纵欲男人的毁灭有不同看法。塔昆和 Appius 较之西庇阿和汉尼拔与《曼陀罗》剧中人的经历更有相似之处。

---

① Baldesar Castiglione，《朝臣记》(*The Book of the Courtier*，Ⅲ,44)，Charles S. Singleton 译，Garden City，New York，1959，页248。

② 为了避免被下面的讨论误导，读者应该注意讨论的语境。在这句话的结尾，马基雅维利提到他在前面章节(Ⅲ,6)讨论的内容，他在其中讨论的不是对既成婚姻的破坏(如对尼洽的婚姻)，而是对计划婚姻的破坏。也可参阅亚里士多德，《政治家》，1311a，1314b。

马基雅维利谈到 Appius Claudius 的灭亡,但是对他试图侵犯维吉尼亚的暴行一笔带过。李维把塔昆家族的被逐和十大行政官的被逐等同起来,并且不惜笔墨,详尽叙述维吉尼亚事件。他记录维吉尼亚的朋友们和她未婚夫的愤怒,并描述 Appius 的"罪恶"和"淫欲"。与塔昆对卢克蕾佳一样,Appius 被这位女子的"谦逊"和美丽吸引(李维,Ⅱ,145)。罗马英雄们似乎与维吉尼亚父亲的想法一致,纯洁地死去胜过玷污后的苟活。罗马人确信,Appius 毁灭的部分原因是神的愤怒。与此形成鲜明对比的是,马基雅维利只顺带提到维吉尼亚——作为贪得无厌的 Appius 在实行他的暴政时,引起动乱的原因之一。Appius 更大的失误(虽然只是可能相关的失误)在于军事策略:"在指挥过程中过于残酷和粗野,导致他的队伍不愿听命于他"(D. Ⅲ,19)。在此处,没有暗示神对暴君纵欲的惩罚。

在马基雅维利的戏剧及《李维史论》对这一事件的叙述中,马基雅维利对李维的卢克莱斯版本做出"沉默"的评论。《李维史论》中,他删掉了可以在李维作品中找到的强烈的义愤之情。这种义愤在奥维德的记叙和薄伽丘的《仕女录》(*De Claris Mulieribus*)中也能感觉到。而在马基雅维利的作品中,对庄重的罗马已婚妇女的凌辱没能激起一点愤怒。与马基雅维利后来的陈述相反,对卢克蕾佳的侮辱甚至不是罗马暴君灭亡的主要原因。它不过是罗马人下定决心反抗对他们的自由持续剥夺的导火线:

> 塔昆被驱逐出罗马,并不是因为他的儿子 Sextus 奸污了卢克蕾佳,而是因为他破坏了国家的法律,统治过于残暴。(D. Ⅲ,5)

为了转移重点,马基雅维利在他的政治文论中严肃地讨论他在戏剧中喜剧性呈现的事物:贞洁,与其他道德美德一样,是与政治审慎相关的事物,对它的判断应该根据形势的变化而变化。

因此,马基雅维利的学说与那些他引用的关于妇女问题的权威学说大相径庭。无论亚里士多德关于道德美德最终地位的结论是

什么,他关于这种美德的言词是保守的。马基雅维利提到的段落在《政治学》第5卷,亚里士多德在此处讨论各种政体如何保存自身。亚里士多德对“僭主”的忠告——马基雅维利已转化为对君主的忠告,用这种方式表达出来:要使僭政不那么“坏”,要使它朝着更具美德的君主制发展。也许他关于不能侵犯臣民妻女的警告应该与更早出现在《伦理学》中的一个段落联系起来阅读。他最初把美德定义为一种手段,同时又强调一些行为和激情不能成为手段,因为它们本身即是“恶”:

> 在这类事情上没有做得好或不好,(例如)和谁、在什么时候、怎样通奸,但凡是做这样的事情就是堕落。[①]

尽管亚里士多德反复警告,在道德和政治事物中没有绝对规则,给人的印象是他赞成下述观点:一些行为是卑劣的,即便在某些极端情况下是合理的。他用非常微妙的措辞讨论这些极端情况。

马基雅维利的著作公开倡导:用机敏的方式交替使用美德与恶行;没有行为被排除在外。他的戏剧赞扬通奸,《李维史论》甚至赞成在某些情况下更为严重的罪行。罗马的建立是通过兄弟相残实现的,同时还要求凌辱瑞雅(Rhea)和萨宾妇女。虽然马基雅维利没有提到对这些妇女的凌辱,但是我们可以推测,如若必要,他可以为这些行为辩护。卡利马科关于他与卢克蕾佳对话的叙述颇有意思,这些对话听起来有点像李维笔下的罗穆卢斯在萨宾妇女被掳后,对她们的求爱之词(李维,Ⅰ,37-39)。当然,卡利马科花样百出的引诱方式,对于得到和保留一个女人更为有效。

有趣的是,马基雅维利没有提到大卫王那段著名的通奸公案——他在政治著作中曾举大卫王的例子。[②] 就大卫(也就卡利马科)而言,

---

① 亚里士多德,《尼各马可伦理学》1107a。也可参阅卷五中讨论正义时提到的通奸问题。

② P. XIX 与 D Ⅰ,19 和 26。大卫的通奸是马基雅维利《悔罪劝诫》的两个重要事例之一,载 Chief Works,Ⅰ,173-74。

没有共同利益或国家利益可以作为他对待乌利亚(Uriah)和拔士巴(Bathsheba)的借口。《圣经》中拿单(Nathan)认为，大卫的过失，不在于他的纵欲，而在于他的不正义，大卫自己也承认他缺乏怜悯心。但是，马基雅维利忽略了《圣经》叙述中与这一事件联系在一起的个人问题和政治问题。或许，马基雅维利对大卫事件所做的改动表明：最伟大的君主可以忽略亚里士多德和他自己关于妇女的警告。

让我们暂时搁置马基雅维利的贞节观——贯穿他的卢克蕾佳故事翻版，转向这一事件的一个著名基督教评论。圣奥古斯丁——《上帝之城》的作者并且是贞洁价值的支持者，宽恕了卢克蕾佳，认为她不应该因失身于塔昆而遭受任何谴责。与中世纪许多说教故事(以卢克蕾佳为题材)的作者相同，奥古斯丁断言：一个女人最宝贵的财富就是她在性问题上的纯洁。他意识到，卢克蕾佳在意图上是纯洁的，她所遭受的侵犯是违背自己意志的。但是，他认为卢克蕾佳也有过失：她对尘世荣誉的眷恋表明她具有异教特征。作为基督徒的妇女如果遭到同样的凌辱，不会为了保持名节而推迟死亡或寻求死亡，她们只会默默地忍受：

> 她们拥有贞洁的荣誉，作为她们良心的见证。只要在上帝看来，她们拥有这一切，她们就别无所求。[①]

马基雅维利的卢克蕾佳以基督徒的翻版——李维笔下理想化的罗马已婚妇女形象出场。她抛弃了先祖(卢克蕾佳)的贞节，但继承了她对于荣誉的异教徒式关注。她活了下来，享受持续通奸带来的快乐，良心上没有不安，同时又小心翼翼地维护自己的名誉——荣誉的外观。尽管马基雅维利模仿和修正古罗马原型，毕竟彻底抛弃了基督教观点。

① 奥古斯丁，《关于上帝之城反对异教》(*Concerning the City of God Against the Pagans*, I,19)，Herry Bettenson 译，England，1972，页28—29。关于奥古斯丁对奸淫萨宾妇女的评论，也可参阅Ⅱ，17，页66－67。

保罗和奥古斯丁宣扬关于贞洁的道德美德,因为基督徒首要的关注目标是上帝和永恒的来世生活,而强烈的性吸引(甚至婚姻)会转移他们的注意力。如果为了逃避更糟糕的精力分散,人必须结婚,婚姻则必须是贞洁的。在中心观点是"爱"的一种神学中,离经叛道和疏忽职守被恰当地描述为私通和通奸。马基雅维利同时代人崇敬的基督教诗人们,把对某个女人的爱刻画为男人灵魂渴求的圣爱。但丁的比阿特丽丝只在来世生活中,是高不可及的。即便在来世生活中,她也只是通往爱的路途中的一个暂时的停泊点,这种爱很快就不再被人渴望。这种基督教观点,由文艺复兴时期的柏拉图主义得到加强,在《朝臣记》中作为理想的宫廷爱情出现。这种爱情公式要求妻子对丈夫忠贞不渝,无论两个人是多么地不般配(Castiglione,Ⅲ,55,页 261),还要求求爱时杜绝谎言(Castiglione,Ⅲ,70,页 275):

> 因此,让我们把灵魂中所有的思绪和力量都集中到这最圣洁的光亮上。它引领我们踏上通往天堂之途;跟从这光,我们褪下各种激情,如脱掉肮脏的衣裳——在我们堕入地狱时,我们身着这破衣烂裳。让我们沿着阶梯一级级向上——感官美是它最低的一级。让我们上升到高入云霄的华宇琼楼 神圣的、可爱的、真正的美置身其中。这美将自身藏匿在上帝最隐秘之处,因此世俗之眼难窥其形。在这里,我们将为我们的欲望找到最快乐的结局,用真正的休息代替我们的辛劳,为我们的苦难寻到切实的安慰,为我们的疾病觅到最有效的妙药,在波诡云谲的人生之洋上求得最安全的避风港(Castiglione,Ⅲ,69,页 355)。

马基雅维利的药方是对《朝臣记》中出现的各种观点的直接攻击。他把卡利马科大胆地介绍为"谦谦君子"的典范。但是卡利马科爱恋的对象只是位漂亮、贞洁的女人。马基雅维利没有暗示她除此以外还代表别的东西,他从未把她作为完美理想的化身来提及。集中精力于

“尘世之事”,马基雅维利放弃对“上帝之城”的求索,转而讲述“人”的城市:生活于其中的人展现他们的实际所是,而非应该如何 他在另一“新流派”中,追随薄伽丘,提升性所能带来的自然与即时的愉悦。[①]他意识到,绝大多数男人必须遵守性规则,把它作为逃避竞争和争斗所带来的恶的一种方法。因此,罗马人禁止凡人模仿朱庇特与众多女人调情是明智的,而摩西十诫中审慎地包括不可通奸的禁令。但是,马基雅维利的戏剧表明,如果人可以秘密且不受惩罚地放纵自己的欲望,甚至在放纵自己欲望的同时满足别人的欲望,那么肉欲在本质上是无罪的:纯洁对男人或女人来说,都不具有首要价值。本文第二部分将继续探讨马基雅维利弃绝基督教义和他的政治与性学说之间的关系。

二、佛罗伦萨的布道者

侵犯和攻占尼洽老爷领土的阴谋集团中,最有意思的成员之一要数提莫窦,是他使卡利马科与卢克蕾佳的第一次偷欢成为可能。由于马基雅维利对古罗马的讨论时常包含或影射对现代的罗马——受基督教影响的罗马的激烈批判,我们对卢克蕾佳古老故事新翻版中出现的现代基督教教士形象如何理解,显得至关重要。

1521 年 5 月 17 日,马基雅维利作为大使访问卡普里岛的 Minor 修士们,他在当天致信奎齐亚迪尼,谈论他如何“秘密”地完成了他为佛罗伦萨设计的修士形象。正如他从未停止过构想共和国(至少在思想中如此),他现在也未停止过构想修士——但是,与在他的其他观点中一样,他是“倔强”的,他的观点与其他市民的观点相去甚远:

---

① 如奥尔巴赫所言,薄伽丘针对中世纪的爱情伦理,提倡一种“爱情与本性”的新学说,中世纪伦理把爱情视为“所有美德之母和人身上的高贵事物”。但是薄伽丘对中世纪观点的拒斥是不恰当的,因为他用以代替这一观点的新秩序是不完整的 参阅“Frate Alberto”,载《模仿:西方文学中本体的再现》(*Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*),Willard Trask 译,(Garden City,New York,1953),页 177 - 203 就它自身而论,《曼陀罗》详细阐述了薄伽丘关于爱情和本性的观点、以反对基督教宫廷伦理。如果与马基雅维利的政治著作联系起来阅读,这出戏是一个完整替代物的一部分,适用于人类经验的所有领域。

> 他们心目中的教士是引领他们踏上天堂之途的人,而我寻找的却是能够告知他们恶魔栖息之所的人;除此以外,他们还希望教士谨慎、清白、真诚;而我寻找的教士却比庞诺更疯狂,比Fragirolamo更狡诈,比Frate Alberto更虚伪……因为我相信,通往天堂的真正途径在于:认识通往地狱之途,以便避开它。(Lettere,页402-405)

马基雅维利为佛罗伦萨设计的舞台修士提莫窦确实即狡诈又虚伪。在基督徒虔诚的伪装之下,他告知人们通向地狱之途。但是,在马基雅维利戏剧中,向提莫窦的追随者或向佛罗伦萨的观众展示这条路,并不是为了告诫如何避开它(见第Ⅲ部分)。事实上,与马基雅维利许多其他作品相同,这出戏并没有严肃考虑地狱(或罪恶、良心、不朽灵魂)的存在。提莫窦的传统基督教权威被描述为:侍奉与传统基督教信念相反的私人目的和世俗目的。他最初被刻画为"坏透心肠"的修士;观众或许认为他与文艺复兴文学中时常遭到谴责的虚伪修士们相同。但是随着这出戏的进程,他参与的这场阴谋的"结果"被反复称为"善行"。"善"成为"有利可图"的同义词。通过重新定义"善",马基雅维利戏剧弃绝基督教观点:"坏人从他积存的邪恶中发出恶来"(《马太福音》12:35)。对他笔下的基督徒做一番细致观察,可以让我们更好地理解上述说法。

提莫窦最大的影响似乎发生在女人身上。他出场时和一群女人在一起,并且与其中一位寡妇交谈(Ⅲ,3)。如我们很快意识到的那样,这位寡妇的宗教信仰其实是对修士权威的信仰,或对修士信仰的信仰。因此,她一开始询问:她的丈夫现在是否身在炼狱?很快又以同样的口气询问:修士是否相信,土耳其人今年会打到意大利来?后一个问题表明,她相信有关土耳其人奸淫掳掠的传言,并对此感到恐惧。这个问题也是女人般懦弱的Minor修士们和马基雅维利讨论时,让他忍俊不禁的问题。[①] 但提莫窦不是一般的懦弱修士。确信"所有

---

① 《致奎齐亚迪尼的信》(1521年5月18日),载Lettere,页409。

女人都没啥头脑"（Ⅲ,9），他操纵虔信他的索斯特拉塔，最后甚至操纵怀疑他的卢克蕾佳。信任提莫窦的唯一男人是尼洽老爷。尽管尼洽也认为女人愚蠢，他却与她们一样软弱、轻信。由于他从假医生卡利马科处获得了"信念"，他声称他对卡利马科的信任就如同他对告解神父的信任（Ⅱ,6）。尽管尼洽不是一个虔敬的基督教义践行者，但由于他被教会人士抚养长大，他保留了对教会的依恋。马基雅维利似乎在暗示：意大利基督教，以及尼洽惰性的中产阶级生活，让他不只在某一方面"无能"，因此注定遭到比他更强健的男人们的欺骗。

马基雅维利在此处（也在别处）暗示：基督教倡导的"美德"，要求并培育了人性中的阴柔气质（参阅 P. Ⅵ与 D. Ⅱ,2 和Ⅲ,27）。那些与修士类似的人，据说已经"由于天上王国的缘故，让自己不能结婚"（《马太福音》19:12），在马基雅维利看来，他们与女人没有区别。基督教美德靠和平与室内活动而兴盛，并且倡导兄弟友爱与对权威的温顺服从。现代社会出现的争端，比如剧中提到的基督徒和土耳其人的争斗，或佛罗伦萨和法国对教皇联军的争夺，都是宗教派别之间的冲突。这种冲突或许会特别激烈和血腥，但它至少是以未来和平与爱的名义发动的。马基雅维利认为这些目标不可能实现，并且把实现它们的企图视作混乱的来源——这种企图将产生比前基督时代所经历的更为严重的混乱。对于这种关于人类美德女人气的、甚至"无能"的仁慈观点，马基雅维利将用雄健的"古典美德"——他钦慕的罗马人身上的美德取而代之。他希望能够看到这种"美德"（其拉丁文词根含义为男子气概）在他的城市获得新生。[①] 这种复兴必然伴随对自由与独立的炽爱，必然伴随捍卫自我和自我领土的能力。在新生过程中，那种由宗教倡导的、由普通人（特别是妇女）珍视的美德，即可以又无须被强壮男人使用——视他们的目标和周围环境而定。

提莫窦与这个阴谋集团最初的联系是关于流产的计划。通过这一测试之后，他实际上已经与卡利马科和李古獠成为合作伙伴。我们很快就明白，提莫窦利用流行的宗教信仰，同时又担心招致自身的灭

① 参阅 D. Ⅰ intro. 和Ⅱ,2。

亡。他在妇女面前假装,他是在研究经书后才知道如何行动。但是与尼洽和普通修士不同,他对“这个世界的事情”很熟悉。这种熟悉由于他对时间的提及而得到强调,对于关注焦点应该是来世的人而言,如此频繁地提到时间是令人吃惊的。[①] 提莫窦与萨沃那洛拉(Savanarola)一样狡黠。尽管他不停地抨击“这个世界的聪明人”,这位伟大的佛罗伦萨布道者——根据马基雅维利的观点——也利用这些聪明人的手段为自己谋利。与罗马的占卜师不同,萨沃那洛拉是基督徒,并且在经历过启蒙运动的城市中布道。然而又与占卜师相同,萨沃那洛拉通过提到超自然的力量赢得民众的信任。努马[②](Numa)声称他曾与山林仙女对话,而“佛罗伦萨的民众……则被萨沃那洛拉说服,相信他曾与上帝对话”(D. Ⅰ,11)。对于受萨沃那洛拉启发而产生的信仰的真相,马基雅维利没有作进一步的评论。

提莫窦也将尘市的“能力”(virtù)与基督教联系在一起。我们清楚,他的奇迹是人造的奇迹。与“曼陀罗”药草一样,一帮狡诈的男人发明了这些奇迹,以操纵别人的信仰,使事件的发展如他们所愿。正如卡利马科的“药方”只有在尼洽“相信”他时才起作用,提莫窦的“奇迹”则在他有能力激发信仰、信念和信任时发挥效力。《克莉齐娅》巧妙地呈现了“奇迹”的胜利与相关人士能力之间的关系。一次,索福尼亚(Sofronia)轻信的丈夫提到“曼陀罗”药草的特性和提莫窦的胜利——他曾为卢克蕾佳求子祈祷。索福尼亚知道提莫窦是如何制造奇迹的,她祈祷“奇迹”发生在自己身上,然后操纵她丈夫的信仰,以确保奇迹发生。提莫窦与其他马基雅维利著作中审慎和有能力的人一样,只依靠他自己。[③] 与罗马人相同,提莫窦知道宗教的价值——只要“妥善使用”(D. Ⅰ,13,14,15)。因此,他意识到曼陀罗奇妙功效的名声依仗修士们来维持,但他们却松松垮垮、没规没矩。提莫窦重复他

---

① Charles S. Singleton,《马基雅维利与喜剧精神》(Machiavelli and the Spirit of Comedy),载 Modern Language Notes(1942年11月),页585。

② 努马是继罗穆卢斯之后的第二任罗马皇帝。——译注

③ Clizia(Ⅱ,3)。在《曼陀罗》的现存版本中,提莫窦并没有祈祷奇迹发生在卢克蕾佳祈祷身上,也没有关于他在性方面不轨的暗示。

用在女人身上的词汇,称他的修士兄弟们"没脑子"(Ⅴ,1)。在马基雅维利看来,《曼陀罗》中唯一的奇迹可能是他在《李维史论》中讨论阴谋的一章中提到的:

> 当某个阴谋在许多人中秘密存在了很长时间,它就会被认为是一件奇迹般的事情(D. Ⅲ,6)。

在这出戏中,揭露"奇迹"总是伴随着对宗教语言的戏仿或歪曲使用。在那首如赞美诗般称颂欺骗的献歌中,"骗局"不仅是"高妙稀有的药方"——尼洽心目中的"曼陀罗"药草,它同时还是真正救赎的方法:

> 你给迷途的灵魂指明了正道;你,还有你那巨大的威力,赐福某人的同时,又使爱神变得富有。用那神圣的建议,你战胜了顽石、毒药和符咒。

与此类似,第四幕结尾的献歌断言:"神圣"的夜晚是"灵魂蒙福的唯一原因"。这处戏中唯一的"激情"是让卢克雷佳"流汗"的激情(Ⅲ,11),而且这通奸的"奇迹"受到圣母和天使拉斐尔的看护。或许马基雅维利利用这位天使的名字,"拉斐尔"的意思是"上帝治愈的"。[1] 由中介人李古獠安排的卢克蕾佳和卡利马科的"结合",在教堂中经由提莫窦完成了婚姻的仪式。这种庄严的祝福和卡利马科同意成为孩子的"教父",进一步亵渎了马基雅维利暗示的与他的新布道者有关的东西。

提莫窦必须完成他自己设计的几个"诱惑",才能赢得他渴望的救

---

① 当托比将要娶萨拉为妻的时候,拉斐尔陪伴着他(见《伪经》中的《托比书》)。拉斐尔告诉托比,焚烧一条鱼的心脏和肝脏,以将自己从萨拉的魔鬼情人 Asmodeus 手中解救出来。Asmodeus 曾在萨拉的七次新婚之夜,杀害了她的七位丈夫。这个方法驱散了魔鬼,使托比的婚姻得以实现。在一次感恩节祷告中,托比强调他的真心,并否认有任何和肉欲有关的欲望。参阅《托比书》:2-9。

济品。与马基雅维利有"能力"的男人相同,他并没有努力让他的教民提升到难以达到的标准。他从不教导他们"要完美,正如你们天上的父是完美的"。[①] 相反,他自己降到索斯特拉塔的水平,并利用她来实现自己的目的。卢克雷佳的母亲经常谈到自己的"良心",不过一旦修士告诉她,他们设计的行动是"无罪"的,她的良心立刻就安宁了。与《序言》中卡利马科和他的"好伙伴"们相同,她自己从内心来说也是位"好伙伴"(Ⅰ,1)。她自己表达了"两害相权要取其轻"(Ⅲ,1)的原则,建议自己的女儿要放松、好好享受这一夜。然而,卢克蕾佳(本性与性爱和欢娱相异)要求一场关于罪和良心的讨论。提莫窦的论证基于马基雅维利的前设——没有绝对的善或恶,或者如他自己所言:"没有蜂也就没有蜜"(Ⅲ,4)。[②] 在这出戏的前面部分,他接受了李古獠关于流产的论点,因为"替最大多数人办好事,就是好事"(Ⅲ,4)。李古獠以"我相信"开场,然后清晰论述了一个关于"善"的功利主义定义,以它取代传统宗教教导的道德美德。这种新"信条"得到提莫窦的祝福,并且在后来与卢克蕾佳的讨论中得到发展。

提莫窦计划用花言巧语,根据"自己的意愿"来引导卢克蕾佳(Ⅲ,9)。他一开始就论证:那些奇怪恐怖的事情,一旦人们习惯了它们,就会变得可以接受、也很平常(Ⅲ,11)。"说到良心嘛",他概括道:"要是明摆着有好处,没准儿也有坏处,那咱们就不能因为怕坏处就把好处也放过了"(Ⅲ,11)。尽管他在更早的地方愿意宽恕流产行为,他在这里强调为上帝创造另一条灵魂的善行。稍后,他一个人独处时似乎为自己的行为感到不安,但是他又再次为自己的行为寻找到合理解释:"最大的善"(Ⅳ,6)将来自"恶"——欺骗、通奸、还有他自己对金钱的欲望。

不过,与卢克雷佳在一起时,他否认这种行为是罪过。他宣告,认为这种行为有罪的信仰是"编造的故事"。我们在此处可以联想到那些告诫贞洁不容侵犯的故事,比如李维、奥维德的故事或中世纪的说

---

① 《马太福音》5:48。

② 对比尼洽在Ⅱ,6中对"糖和醋"的本能拒绝。

教寓言。在这个时候,提莫窦重复卢克蕾佳丈夫和朋友的恳求,他们恳请她不要绝望。提莫窦的论证"是意图,而不是身体在犯罪"几乎是对《上帝之城》中卢克蕾佳贞节问题讨论的戏仿:

> "一个看似矛盾的事实!两个人置身其中,但只有一人犯了通奸罪"。最后和最真实的声音说。说话人在两个肉体的结合中,看到其中一人令人厌恶的纵欲,另一人贞洁的意图。他在这个行为中看到的不是他们肉体的结合,而是他们心灵的分离 两个人置身其中,但只有一人犯了通奸罪。[1]

提莫窦建议基督徒卢克蕾佳,由于她的意志没有赞同,她可以和那个陌生人睡觉。

在良心问题上,提莫窦和其他阴谋者们没有不同。西罗(卡利马科的仆人)看起来没有良心;他乐于看到尼洽"戴绿帽",只要这些骗子们不被捉住(Ⅱ,4)。尼洽从未提到过他的良心。他虽然曾为必须伤害一个年轻人感到犹豫,但他更主要的担心是怕"八法官"(佛罗伦萨刑事法庭)发现。在骗局的之前和之后,李古猱都未感到过后悔。还有卡利马科,虽然曾短暂地怀疑他是否会在来生受惩罚,但是作出与卡斯特拉卡尼一样的决定:地狱里尽是大好人(Ⅳ,1)。[2] 诚如马基雅维利更加严肃的著作宣扬的那样:如果在不道德行为中没有被发现,人们就无须承担良心的重负。只有那些不谨慎的人需要忏悔。

提莫窦更倾向于用另外一个"故事"来证明"什么事都得看它的目的"(Ⅲ,1)。当然,这种说法是马基雅维利的规则之一。马基雅维利在《君主论》中,否认有良心应该指望的更高审判时提出这条规则(P. XVⅢ)。与平常一样,提莫窦的"目的"与基督徒们期待的目的大相径庭。提莫窦引用了《创世记》中罗得女儿们的故事,并争论说她们

---

① 《上帝之城》(Ⅰ,19),页29。

② 马基雅维利,《卢卡的卡斯特拉卡尼的一生》(*The life of Castruccio Castracani of Lucca*),载 Chief Works,Ⅱ,558.

并没有违背上帝的旨意,不应该受惩罚。相反,她们行事谨慎,牺牲自我美德,成全另一个目的:为了最大多数人的好处和利益。卢克雷佳已经告诉过她母亲,没有什么事情可以为她的通奸做辩护,即便她对全人类的繁衍有责任(Ⅲ,10)。她的告解师则试图使她相信:"因为她们(罗得女儿)的意图是好的,她们没有犯罪"(Ⅲ,11)。他巧舌如簧,赞美《圣经》注疏中不予讨论的行为。尽管《创世记》没有谴责罗得的女儿们,叙述者也非常小心,没有赦免她们的表示。

在对提莫窦的刻画中,马基雅维利很随意地处理基督教《圣经》和希伯来《圣经》。他的新布道者与"新秩序"的成员——如方济会和道明会的修士(D,Ⅲ,1)不同,后两者希望恢复他们宗教的最初原则。他的新布道者的目的也与萨沃那洛拉(Savonarola)的不同,萨沃那洛拉希望通过"新的模式和秩序",重建基督教信仰,但最终失败(P.Ⅵ)。相反,马基雅维利的新布道者似乎拒绝他自己的宗教在最初坚持的东西。这一点从他的名字就能看出来,"提莫窦"不只是一个反讽似的玩笑:没能崇敬上帝。在《新约》中,提摩太是圣保罗两封书信的接受者,圣保罗曾在别处描述提摩太:

> 他是唯一跟我同心,并真正关怀你们的人。别人只为自己图谋,不关心耶稣基督的事。但是提摩太所受的考验你们都很清楚,他跟我的关系就像儿子和父亲,一起为着福音的工作劳苦。(《腓立比书》2:22)

由于自己快要死去,保罗意识到青年提摩太将承担传福音的大任。保罗从追随他的提摩太身上期望什么?《提摩太前书》的绝大部分主要讨论教会的管理和传教上的行为。它还详细讲述了妇女的谦卑,特别是寡妇的谦卑(如提摩太第一次出面忠告的那个寡妇)。尽管女人违背了上帝的法令,她"若以谦卑之心,持守信念、爱心、圣洁,就会因生而育女而得救"。(《提摩太前书》2:15)最后,《提摩太前书》包含了家喻户晓的警诫:"贪财是万恶的根源"(《提摩太前书》6:10)。马基雅维利非常明白这种植根于贪婪的"恶",但他对提莫窦的刻画和

他在政治著作中的讨论,清楚表明他和保罗态度之间的差别。

从第一次亮相,到这出戏的最后一场,提莫窦的行为都是在收受贿赂。由于下面即将讨论的原因,马基雅维利没有强调提莫窦对于私人财富的欲望,但是在他看来,提莫窦非常明显地滥用职权为他人积聚金钱。马基雅维利重复提到人性中贪婪所占的首要位置。他深刻批判布道和教会体制,认为它们无效地教导人们为了来世净化自身,却没能减轻人性中的恶。提莫窦的位置表明,马基雅维利发现,在来世和贫穷的指令与服侍牧区居民的命令之间存在一种张力。马基雅维利还认为,"贪财"不一定是"万恶的根源"。提莫窦的目标无疑是金钱,但是在这出戏中,没有特别说明金钱的用途。提莫窦持续的个人"善"依靠他教区居民的"善好"来维持,所以他致力于对双方自我利益的马基雅维利式组织:这些钱的一部分应该通过慈善行为,用来维持信仰。因此,马基雅维利暗示,提莫窦的"贪财"可能导致一些"善"——尽管不是保罗意义上的——也可能导致一些"恶"。这种情况在不腐败国家中不受约束的政治领导人身上甚至更为真实。避免私人财富的聚集和与之相伴的内讧、奢侈、好逸恶劳的生长,一个审慎的领导人就能通过明智地掌控金钱和人们对金钱的欲望,带领他的国家走向光荣与强大。

《曼陀罗》也应该与保罗的《提摩太后书》联系起来读:

> 你要知道,世界的末期会有种种苦难。那时候,人们只顾自己、贪财、自夸、狂傲、毁谤、忤逆父母、忘恩负义、不虔敬、没有亲情、残忍、散播谣言、蛮横、凶暴、憎恶良善。他们出卖师友、任意妄为、爱享乐过于爱上帝。他们披着宗教的外衣,却拒绝宗教的实质。这一类的人,你们要躲避他们。他们中有些人穿门入户,到别人家里去,迷惑意志薄弱、被罪过所压制、被各种欲望所支配的妇女们。这些妇女可以听从任何一个人,她们永远无法认识真理。(《提摩太后书》3:1)

马基雅维利的提莫窦是"这一类人"的工具和同盟者,他有意忽视

《提摩太后书》对上帝战士的忠告:"不能让尘世的事物缠身"(《提摩太后书》2:4)。

马基雅维利呈现给我们的角色是旧经典角色修改后的版本。或许他最大胆的革新就是他呈现给我们一个在怀孕行为上不圣洁的家庭。取代通过降下独子来"承担我们的弱点与恶疾"的神圣爱人,[1]我们看到的是一个狡诈的"医生",在奇特的"曼陀罗"故事掩盖之下,深夜到了一个贞洁已婚妇女的床上,第二天他让所有的参与者都感到"新生"。在马基雅维利的新生和更新中,谙熟此世之人只信靠他们自己,不信靠获得救赎的希望。[2]

那些相信马基雅维利信仰基督教的人会质疑提莫窦应该与他的创造者等同起来的观点。这样的读者可能会主张:舞台角色对宗教的弯曲并不能代表马基雅维利对宗教的弯曲;作者本人攻击的只是教会制度的腐败,而不是宗教原则本身。他们会让我们想起那些对戏剧对话深思熟虑的读者——他们通常假定,戏剧角色不是作者的代言人。忽略这个假设,就如同赞成莫里哀对答尔丢夫诡辩式的谩骂,而莫里哀的序言带有辩解性质和道德色彩,其中不遗余力地否认他对答尔丢夫的攻击。但是,如我们所见,马基雅维利对可以从这出戏得出的传统道德教训奇怪地不置一词。他没有声称(因为他不能如莫里哀那样声称),他已经去除掉所有可能混淆善恶的东西。[3]

与李古潦一样,提莫窦被介绍为一个熟悉得可厌的角色。但是正如传统的食客转型为马基雅维利的上尉一角,提莫窦成为马基雅维利为佛罗伦萨设计的布道者。《开场白》中"品行不端的修士"并没有被刻画为邪恶和令人憎恶的典型,以使观众和他疏远。与马基雅维利同时代人描绘的他的弟兄们相比,提莫窦已经明显有所保留。例如,没有暗示提莫窦喜欢奢侈的食品和服饰,或女人,而且他小心谨慎地履

---

① 《马太福音》7:17;《约翰福音》3:16。

② 参阅《君主论》结尾处的劝勉语言(XXVI)。

③ 答尔丢夫的开场白:"从头至尾,他(答尔丢夫)说的每句话,做的每件事,无一不向观众展示一个恶人的特征,同时又表现出(我反对他成为的)真正好人的特征。"参阅注释73。

行他的正式职责。有些作品把他表现为垂涎卢克蕾佳的令人厌恶的好色之徒,其实是对马基雅维利意图的误解。他并不像 Meredith 认为的那样,与薄伽丘的 Alberto 修士是一丘之貉,他也不是答尔丢夫的意大利模型:

> 提莫窦只是一个非常油滑的修士,他为了得到报酬,运用教会的诡辩术(我使用最温和的字眼),顺从地支持了一场阴谋。[1]

如我们所见,提莫窦比答尔丢夫一类人更精于算计、更有自控能力,结果他对他公开表示信仰的宗教构成更为严重的威胁。因为,与李古猍相似,他真正渴望的不是肉体的愉悦,而是金钱和操纵别人带来的满足感。

尽管马基雅维利对他修士的虚伪忍俊不禁,并且意识到提莫窦受比自己更强的人利用,他确实认同由李古猍阐述、再由提莫窦确认的信条。这可以由第三幕中提莫窦和卢克蕾佳讨论之后关于骗局的献歌得到证实。这首献歌来自马基雅维利:它出现在第三幕和第四幕之间,作为对这一行动的评论。本文后面部分将讨论马基雅维利作为青年教师的角色,以及他运用提莫窦和李古猍的方式,把喜剧当作教育观众的工具。

三、喜剧和青年

与柏拉图的苏格拉底和圣保罗类似,马基雅维利在他的政治著作中,意识到他与年轻人的关系,并坦言这种关系。他的目标是用他关于"新模式和新秩序"的学说来取代早期作家的学说。《君主论》和《李维史论》都是专著。尽管它们在形式、篇幅和侧重点上有差异,但在一个问题上是一致的:它们都是讨论公共主题的书籍,为私下研究

---

[1] George Meredith,《论喜剧》(*An Essay on Comedy*),载 Comedy, Garden City, New York, 1955,页 244。

它们的读者而作。马基雅维利敬献《君主论》一书的年轻统治者,由于公务繁忙,只能阅读这本简明扼要如同手册的书,然后学到获得和维持一个国家的马基雅维利模式。比《君主论》篇幅更长,题材更散漫的《李维史论》是献给作者两个朋友的——两位有资格成为君主的年轻人。他们将在闲暇之时阅读这部卷帙浩繁的巨著。根据马基雅维利的陈述,他的意图是:鼓励这些读者执行他的方案,使他的方案能够"恰如其分"地实施(D. Ⅰ, pref.)。在第二本书的绪论中,他希望他的作品能够激荡那些在他身后还活着的青年的心灵:

> 因为宣扬"善"是一个好人的义务。由于时乖命蹇,他自己未能行善;所以他希望更多能人能够听闻它,他们中的一些人(受上天更多眷顾),能够践行它(D. Ⅱ, intro.)。

这些政治著作在某种程度上是写给年轻人的。因为青春和活力即便不能确保美德,却更容易与美德相伴。马基雅维利认为,影响事件结果的命运,是"年轻人的朋友"(P. XXV),而且他崇拜"那些在非常年轻时,就拥有胜利之荣光的人"(D. Ⅰ, 60)。

《曼陀罗》与这些专著的差异体现在:它是公开呈现的讨论私人问题的作品。如奎齐亚迪尼暗示的那样,不友好的开场白,与其说是在对观众说话,不如说是作者自己在独白,[1]因此不能被看作献辞。但是这些观众的身份对于了解马基雅维利的意图最为重要。只要创作《曼陀罗》的目的与创作政治著作的目的一样,它也应该为年轻人而作,为那些尚未被完全塑型的人而作。马基雅维利的观众由青年绅士组成,如《李维史论》中的 Buondelmonte 和 Rucellai。他们频频出现在宫廷社交聚会和文化沙龙,在意大利各城市的豪宅中也常见他们的身影。在乌尔比诺,他们参加各种卡斯迪哥隆在《朝臣记》中描述的晚会;在佛罗伦萨,他们在洛伦佐梅第奇的廷上聚会,与费其诺(Marsilio Ficino)[2]

[1] 《致奎齐亚迪尼的信》(1525 年 12 月 26 日),载 Letter,页 447

[2] 文艺复兴时期最主要人物之一。——译注

交谈,最近又与马基雅维利自己在卢切莱(Rucellai)家的花园中交谈。他们观看罗马作品和当代戏剧(如由费拉拉公爵资助的戏剧),或者在各种庆祝场合露面(如 Lucrezia Borgia[1] 的婚礼)。

《曼陀罗》的直接意图不是面向大众。但是这出戏为之创作的特殊小团体,却以他们的态度和未来的行动,对更广泛的人群有着最深远的影响。因为这些青年绅士精英将成为未来的君主,或者在恰当的环境中,成为未来意大利共和国的领导人。马基雅维利写作的环境导致他所有的写作都成为"政治"事件。我们在考虑他说了什么时,必须与他能说什么的语境联系起来。因此,有必要最为关注他学说针对的对象,即他政治著作中的各种戏剧性"角色"。《曼陀罗》自身的类型使它成为马基雅维利教导青年企图的最公开表现形式。[2] 它还允许马基雅维利畅所欲言,因为在戏剧中,作者不表达自己的观点。

在《战争的艺术》中,马基雅维利对青年的关心尤为明显,因此我们应该把它和《曼陀罗》联系在一起考虑。与《曼陀罗》相似,《战争的艺术》以对话形式写成,作者不发表任何观点。这两部"戏剧性"作品都是马基雅维利在他的政治著作中提出的相同原则的传达工具,不过它们的形式让这些说教更有滋味,因此也更容易发表。在最高和最庄严的追求中,马基雅维利正义学说的核心得到普遍认可:在爱情和战争中,所有事情都是公平的。在这些政治著作中(作者有生之年没能得到发表),我们了解到真正的君主如情人一般自私自利,又如军事统率般冷酷无情。

《战争的艺术》是一本技术性手册;当读者对军事战略凝神细思时,他也吸收了作者对基督教、正义和领导才能的评论。这部对话关

1 教皇亚历山大六世的私生女,以大力资助文艺复兴时期的文艺活动而闻名。——译注

2 参阅 Maurice Samuel 引人入胜的小说《撒旦之网》(*Web of Lucifer*, N. Y., 1947),其中生动描述了马基雅维利对一位极有前途,且可塑性强的青年的诱惑性影响。Somerset Maugham 的《彼时和此时》(*Then and Now*)也表现了这一特征。Maugham 小说的一个情节改编自《曼陀罗》,其中以马基雅维利为主角。关于马基雅维利对待青年人的意图,就笔者读过的著作而言,最好的论述是施特劳斯的《关于马基雅维利的思考》。

注的对象很明显是年轻人。年老的柯隆那(雇佣军队长——译者注)在卢切莱花园中和青年才俊们交谈,青年们从他身上学到要复兴古代的军事实践。他与马基雅维利一样,没能活着看到大业完成。最年轻的发问者希望能够看到想象中的军队付诸实践。柯隆那与他的对话似乎是对苏格拉底和一个青年关于想象中城邦讨论的戏仿:柯隆那的设想是可以实现的。

与《曼陀罗》一样,《战争的艺术》清楚表明,爱情是次于战争的行为。Cosmo Rucella(佛罗伦萨公爵——译者注)在命运把他引向"更高的活动"之后,就停止了爱情诗的写作。这种对话的形式似乎与薄伽丘的《十日谈》相似:在饱受欺凌的意大利,青年俊杰们退避到一座花园中交谈。根据"绝对权力",轮流发言。马基雅维利的版本用战争取代爱情。在卢切莱花园中没有女人,而且来自爱情的安慰被关于军事"能力"的药方取代。

哲人、诗人和政治家都说,诗歌比历史更适宜宣扬道德。亚里士多德的陈述中就暗示了这一点,诗歌比历史更具哲理性:在诗歌中,人类事件偶然地出现,但它们是在受道德和理性秩序支配的宇宙中出现。在《学术的进步》一书中,培根详细阐述了下述观点:

> 由于真实历史提出的关于行动的效果和结果并不必然与奖善罚恶一致,因此诗歌伪造它们,让它们在回报方面更为公平,更加根据上天显露的旨意……[1]

套用他关于马基雅维利的著名公式,诗歌描述的不是人们实际的行为,而是人们应该的行为(培根,页330)。在培根眼里,"诗歌"只有作为人类习俗、激情和渴望的一种表达时,才是有用的。因此,他建议把历史作为人类行为的实际向导来读:

---

① 培根,《学术的进步》(*The Advancement of Learning*),载《培根作品选》(*Selected Writing of Francis Bacon*),Hugh G. Dick 编,New York,1955,页244。

长时间坐在剧院里于人无益。(培根,页 247)

或许他会认为马基雅维利的戏剧是个例外。《曼陀罗》是有效的,正是由于它诗意(同时又普遍地)描绘了培根赋予历史的题材:实际所是的世界,而不是根据哲人、诗人和教士的观点,应该成为的世界。因此,展现在我们面前的是,传统道德或许会为之悲叹,但"忠于生活"的处境:聪明人享受他们不道德行为带来的成果。但培根关于历史和马基雅维利的两个公式容易误导读者。最伟大的历史都是"诗意的";它们确定事件的秩序,以便从事件中得出普遍的、哲理性的结论。马基雅维利的历史,或他对历史的评论确实如此。而且,与这些"诗意的"历史相同,马基雅维利"历史的"诗歌并没有真正放弃为人类行为设立标准的努力。相反,他用新的标准取代了"美德和恶行的标准"。因此,我们必须进一步探讨马基雅维利使用的诗歌工具——为了让自己关于人类行为的"历史"观点更易于被人接受。

据说,在马基雅维利作品中,没有悲剧的位置(施特劳斯,页292)。他关于人类"能力"和命运的观点,排除了一个世界:在这个世界中,怜悯、恐惧和对神圣正义的认识构成正确的人类态度。但是,马基雅维利非常熟悉喜剧,这体现在他的政治著作中,也体现在他自称为喜剧的作品中:戏剧、叙事作品和诗歌。一个削弱古老教义神圣教条的有效方式是:拒绝承认它们的严肃性。如施特劳斯所言,"每个健全的社会必然承认,有些事物是它绝对禁止嘲笑的"(施特劳斯,页40)。如果此言属实,我们可以说,逾越这一禁忌的决心,是马基雅维利意图的本质。但是马基雅维利的"喜剧"观不能充分解释,《曼陀罗》的类型何以如此符合他的构想。我们现在必须回到这个问题:当青年们观看"一个青年男子"(un giovane)引诱"一个青年女子"(una giovane)[1]时——从她年老的丈夫处和她的老式道德中,马基雅维利如何利用喜剧教导他们。

---

[1] 开场白中的意大利文比绝大多数英文翻译更能让人注意男女主角的"年轻"

1. 喜剧与道德

西方传统中最伟大的喜剧倾向于反对已建“模式和秩序”。它们对特别事物持批判态度——风潮时尚、各种政策、宗教人士的伪装、时代和权威的僵化。但它们通常最终都会重申关于美德与恶行的传统学说——老一代希望传授给青年一代的学说。因此，在一种阴谋类型中，年轻的情人和他的支持者们共谋，以挫败或避开一个（通常年老的）反对者，这个人有可能篡夺年轻情人的“地位”，并干涉他实现自己的欲望。新信息、偶然性、共谋者的能力、反对者的愚蠢，构成观众所认为的恰当和更好的安排：青年的敌人们遭受挫败（无论是被改造还是妥协），或被惩罚或被放逐。但是年轻人的充沛精力和激情也必须接受限制，好让道德美德不会真的受到质疑。作为个体的年长者或许会犯错（喜剧性错误或逻辑关系上的错误），但古老的“道德”将依然毫发无损。一个更具讽刺意味的阴谋计策呈现了一帮狡诈的无赖，密谋掠夺与他们同样邪恶或愚蠢的人。在此处，这样的行为也可能暗含对已建价值和权威的严肃批判，但是最终，这出戏表明背离美德的生活是难以为继的。[1] 在阿里斯托芬、普劳图斯、泰伦乌斯、莎士比亚、琼生和莫里哀的戏剧中，这两种阴谋情节（经过修改和变化）重复出现。[2] 在他们的戏剧中，离经叛道者可能会受到人们的喜爱、为人们带来乐趣，甚至让人们心存矛盾地崇拜，但他们最终会被揭发或遭受惩罚，公正的秩序又重新恢复。

但是由于艺术上的缺陷或经由精心设计，这种传统效果很容易丧失。因此，道德权威总是对喜剧中年轻人的阴谋心存芥蒂。喜剧被公

---

[1] 参阅 Northrop Frye，《批评的剖析：四篇文章》（*Anatomy of Criticism: Four Essays*，New York，1969），页163－86，其中有关于喜剧情节原型的讨论。

[2] 莎士比亚虽然曾写过一出普劳图斯式喜剧，但是他脱离了传统的拉丁模式并发展成自己的喜剧风格。在本文中，我已援引马基雅维利熟悉的拉丁类型的喜剧——普劳图斯、泰伦斯和博学喜剧作为比较的例子，还引用了琼生和莫里哀的戏剧（尽管他们戏剧的性质比较含糊）。

正地冠以败坏道德的恶名——尽管不是必然地，但也不是不经常地。本文剩余部分将审视阴谋情节中传统元素的改变将如何帮助马基雅维利利用喜剧的一些颠覆趋势，传达他自己真正的颠覆性学说。他的阴谋情节与那些传统的阴谋喜剧大相径庭，亦如《君主论》与它模仿的“资君王借鉴”的传统书籍大相径庭。马基雅维利的著作（喜剧和严肃作品），仍然具有教诲意图，但它们教导的事物却是新的。

2. 喜剧阴谋

《李维史论》的读者知道，马基雅维利对现在可能称之为阴谋“心理学”的事物有过仔细思考。《曼陀罗》的读者已经（从卡利马科、李古獠和提莫窦的话语中）认识到，马基雅维利阴谋学说的重要原则。这出戏的前面几场描述了随着新成员的加入，阴谋集团的形成，在喜剧中，马基雅维利为他的学说找到恰当的传播工具，因为喜剧通常通过影响戏剧之外（和之内）的共谋团体起作用。柏格森（Bergson）认为，“笑”的功用是一种“社会姿态”。这种观点假定，剧院观众的成员们在把自己与舞台上的一些角色等同，并在嘲笑其他角色时，感受到一种共同的纽带：“笑总是暗示与其他欢笑之人的一种心意相通，甚至共谋”。[1] 剧作家建立的共谋集团（1. 在角色之间，2. 在观众之间，3. 在观众和舞台角色之间），对这出戏是否对观众道德具有传统或颠覆性影响负有责任。

如柏格森建议的那样，喜剧剧场可以成为一种公共机构，以限制非道德或非社会的离经叛道（如前面讨论的阴谋）。另一方面，喜剧分享所有戏剧的力量：使观众与舞台上模仿的角色等同——即便观众在现实生活中会谴责这些角色。因此，诚如卢梭所担心的那样，戏剧模仿有一种损害道德的特殊力量：

---

① Henri Bergson，《笑》（*Laughter*），载 Comedy，Garden City，New York，1956，页 64。关于罗马人鼓掌的内容，也可参阅 Frye，页 164。

> 让我们敢于实话实说,不拐弯抹角。我们中的哪一位能够确信自己可以接受某个喜剧的表演,而没有部分参与剧中表现的行为?如果剧中小偷突然被擒,或偷盗失败,谁不会感到一丝忧伤?谁不会因为关心他,而自己在某一刻成为小偷?因为对关心某人来说,还有什么比设身处地更为恰当?喜剧对青年具有良好的教益,但是成年人却容易陷入其中,难于从邪恶的诱惑中自拔。这是否意味着,应该永远禁止在剧场中演出有过失的行为?不,但事实上,要知道如何在舞台上表现一个恶棍,作者本人必须是极其贤良正直的人。[1]

被"吸引进"戏剧的趋势在阴谋喜剧中尤为强烈,因为观众经常被引诱与某一成功群体认同,而不是与某一杰出但孤独,且注定遭受失败的个体认同(在悲剧中)。这种说法暗示,喜剧有能力得到更大的社会和道德"肯定"(观众间接参与某一群体对普遍接受价值的妥协和庆祝),也有能力进行更大的"颠覆"(观众与某一群体认同,成功地庆祝它对那些价值的拒绝)。

现在回到这出戏本身,我们发现马基雅维利关于人性和政治的诸多观点可以作为他对常规阴谋情节改写的原因。反之,这些修改又可以作为观众反应不同的原因,并作为马基雅维利式颠覆的原因。在马基雅维利对阴谋者和他们胜利的描述中,以及他对这个阴谋的愚蠢对象的描述中,这一点特别明显。

马基雅维利把他的阴谋者身上通常被谴责为不道德的事物变得富有魅力。卡利马科年轻、英俊、精力充沛、聪明机智。麦考利对威彻利和康格里夫喜剧的拒斥在此处完全合适,因为这些英国王政复辟时期的剧作家们有时使用(或滥用)与马基雅维利相同的喜剧元素。特别提及他们对"夫妻忠诚"的颠覆态度,麦考利论证道:

---

1 卢梭,《政治和艺术:致达朗贝尔的信》(*Politics and Arts: Letter to M. D'Alembert*),Allan Bloom 译,Ithaca,New York,1968,页64。

> 在这一点(夫妻忠诚)上，容易引起道德的深切关注。不道德的事物不应该被呈现，以引起青年的想象，也不应该与吸引人的事物经常联系在一起。[1]

“传统”喜剧时常表现一个有魅力的青年主角，他运用不道德的计划来满足自己不道德的欲望。但是，如我在下文所述，在这些喜剧中，我们对这些行为和激情的潜在同情逐渐经历一种变形。例如，抑或这位主角(和我们感同身受)的最初迷狂或欲望受到嘲笑或惩罚，最终成为耻辱；抑或这种迷狂或欲望被控制，转化为更为精神上的、更受法律认可的爱情。在《曼陀罗》中，这两种情况都没有出现。

马基雅维利的共谋者们否认喜剧中经常存在的“意图良好或意图邪恶”的恶人的区分。[2] 他们最像 Cassina(《克莉齐亚》)剧中有同情心的阴谋者。不过，在《曼陀罗》中，年轻的骗子们不是富有侠义之心的反对者——反对有篡夺企图的人，相反，我已提到过，他们自己就是篡夺者。因此，与琼生戏剧中的狐坡尼和摩西卡[3]相同，他们是道德的破坏者。通过 Cassina 和《狐坡尼》，前面描述的两种阴谋计策得到融合和展现。这两出戏引导观众赞同马基雅维利有吸引力的共谋者们。在《曼陀罗》中，没有常规的“诗歌的正义”。根据马基雅维利的观点，正义决不是首要的考虑因素，除非在当前情况下它也可能促进成功。马基雅维利笔下的恶人们非同一般地成功，因此他们从未暴露自己或受到惩罚。我已经提到，他们的成功靠的是施恩于他人的好处。因此，尽管这些共谋者是道德的颠覆者，他们不是通常意义上的邪恶，即

---

① Thomas Babington Macaulay，《亨特的喜剧作家们》(*Hunt's Comical Dramatists*)，载 Critical and Historical Essays，New York，1923，页 414－15。

② Elder Olson，《喜剧的理论》(*The Theory of Comedy*，Bloomington，Indiana，1968)，页 52。

③ Volpone 中译《狐坡尼》，又译《狐狸精》，主角狐坡尼是一只狐狸，摩西卡是他的狡仆。

意图邪恶。[1] 如果喜剧通过使我们对特定事物产生愤怒(或至少是轻蔑),通过增强我们的正义感来支持道德,马基雅维利的喜剧则故意败坏道德。在马基雅维利喜剧中,我们没有观看大骗子们伏法的欲望,如我们观看莫里哀的答尔丢夫,琼生的狐坡尼和摩西卡,甚至更令人同情的离经叛道者们(如Malvolio或Falstaff[2])会产生的欲望。我们也不会感受到我们希望阴谋能够转化为耻辱的最初热望,如我们对薄伽丘的喜剧Frate Alberto(虽然没有上演)怀有的热望。这个阴谋大获全胜,而且没有阴谋团伙会内讧的暗示(在琼生的教诲喜剧中,内讧会重复出现)。

一些读者认为,马基雅维利的戏剧展示聪明人的运筹帷幄,是为了帮助那些观看他戏剧的人学会如何保护自己。《君主论》首版的出版商也作过类似的暗示,他寻求教会庇护,躲避一些人的诋毁,这些"不晓得教人们使用草药和药物的人,同样也会教人们使用毒药,要的是让人们知道如何防范毒药"。这似乎是传统道德寓言(如《伊索寓言》和《拉封丹寓言》)的意图,这些寓言通常展示阴谋喜剧中某个骗局的简化叙事版本。但是,这些寓言(与某些喜剧相同)有误导观众的危险——正因为阴谋者富有魅力且不受惩罚。在《爱弥尔》中,卢梭曾讨论这些故事对"年纪尚幼之人"的教诲效果。在卢梭看来,拉封丹动人寓言的问题在于,它们的效果(如果不是意图)是,鼓励青年认同成功的狐狸、蚂蚁或狮子。而且,由于欺诈比强力更可羡,当聪明的蚊子击败狮子的时候,孩子的同情心往往在蚊子身上。我相信,这一点是《曼陀罗》"有意制造的"效果,卢梭对此有充分论述:

> 你正在教导他们,怎样拿走一块别人的奶酪,而不是怎样保存他们自己的奶酪。[3]

---

① 在《君主论》的开篇,对统治者的传统划分存在相应的断裂。马基雅维利不是根据政体是为自己利益还是为臣民利益存在来划分政体;而是根据获得政权的模式来划分政体。

② Malvolio为莎士比亚《第十二夜》中的角色,Falstaff为意大利作曲家威尔第歌剧中的人物。——译注

③ 卢梭,《爱弥尔》,Barbara Foxley译,New York,1957,页79。

与琼生不同(琼生的道德教诲要求对狐狸——狐坡尼的贬抑和惩罚),马基雅维利则在别处公开宣扬(P. XVⅢ),他正在教导狐狸(和狮子)美德。当然,马基雅维利狐狸的审慎明智远胜过琼生的狐狸。

发展低于人类特征的指令伴随着对人马神基罗尼的颂扬,马基雅维利把基罗尼视做阿喀琉斯的老师(P. XVⅢ),我们或许还会加上,他是医神 Asclepius 的老师。马基雅维利在《君主论》的献辞中,把自己表现为君主的老师,似乎把他的学说与基罗尼的学说等同起来。这位人马神在《曼陀罗》中没有露面,但它从自己的飞翼之间观望,在后台指挥行动。无论选择这部剧本首版的卷首插画(1518)时是否考虑到马基雅维利,这幅画用在此处是最恰当不过的了。一位人马神伫立在我们面前,背上除了它时常携带的紧绷的弓,还多了另一张弓,他用这张弓拉小提琴。第二张弓把他与古典和新古典艺术中许多人马神区别开来。这些人马神还没有摆脱兽性的束缚,他们莽撞轻率,奸淫妇女,或者因为偷抢别人的新娘,与他人发动战争。插画中的人马神即为基罗尼——Artemis[①] 和阿波罗的学生,他告诉珀琉斯(Peleus)[②]一个巧妙的方法,最终赢得爱闪躲的忒提斯(Thetis),[③]并娶她为妻。基罗尼后来又成为珀琉斯和忒提斯所生儿子的老师。尽管《曼陀罗》作者的名字家喻户晓,但卷首扉页并没有署他的名字,取而代之的是可能会被视为个性象征的图画。对武力的审慎使用是马基雅维利政治著作的一个中心主题。然而,此处战争的工具被弃置不用,人马神全神贯注于爱情和诗歌的工具。小提琴成为阿波罗竖琴的现代意大利式改进。如我在上文暗示的那样,可以通过戏剧和诗歌,以及政治著作,告知君王治疗他们时代恶疾的药方。

我们对传统受骗角色的不同态度,以及对欺骗他们的人的不同态度,应归因于马基雅维利关于人性的观点。在最"传统"的喜剧中,前

---

① Artemis 是希腊神话中保护儿童和小动物的神。——译注

② 珀琉斯(Peleus):埃阿科斯的儿子,忒提斯的丈夫,阿喀琉斯的父亲,阿耳戈的英雄之一。——译注

③ 忒提斯(Thetis):涅柔斯的女儿之一,珀琉斯的妻子,阿喀琉斯的母亲。——译注

者要么是善良的或受到不公正对待的无辜者,要么是邪恶的或咎由自取的恶棍。在《狐坡尼》中,我们给予同情的受害者是名为 Bonario 和 Celia 的超人(superhuman)象征。同样的角色也在那些作者强调他们道德意图的戏剧中出现。甚至《乡村妻子》(威彻利的一出喜剧——译者注)也有它的 Alithea 和 Harcourt,尽管他们很难算得上是"超人",但在戏的结尾明显被当作超人象征。《曼陀罗》令人吃惊地缺乏这些角色,这些角色尽管由于紧接着琼生与威彻利能干的恶人出现,显得苍白虚弱,但是能够激发忠诚,因为它们代表未腐化的道德。[①] 如 Robert Heilman 所言,

> 《曼陀罗》有时被称为讽刺作品,但我们很难把它看作讽刺作品,因为它不包括对某种可选择标准的戏剧性肯定,这种标准将激起对剧中描绘的生活模式的批判。[②]

《曼陀罗》中这些角色的缺乏并不令人吃惊,因为它的作者拒绝传统的说教——模仿作为人类标准的超人。马基雅维利还省略了(这一点与琼生相似)即善良又机智的角色。[③] 这种做法再次表明,聪明意味着知道如何审时度势,既做道德的人又做不道德的人。

现在让我们转向这个标准阴谋情节的其他受害者——被更强的恶人惩罚的恶人。马基雅维利关于人性的观点再次成为我们态度变化的原因。尽管我们也可援引其他例子,《狐坡尼》提供的对比尤其具有启迪作用。琼生贬抑邪恶的受骗人和骗子,把他们讽刺地刻画为低于人类的野兽。因此,邪恶的狐坡尼和摩西卡掠夺名为 Corvino、Vol-

---

① 尽管此处不宜展开对这个问题的讨论,有人或许会争论,《伪君子》和《狐坡尼》实际上都深刻批判了基督教信仰。但是即便莫里哀和琼生继承了马基雅维利部分观点,他们在表现时也更为小心谨慎。这些戏剧或许批判了基督教价值观,但是他们小心翼翼,没有支持对破坏这些价值的行为的模仿。

② Robert B. Heilman,《城墙上的幽灵和(人文科学)中其他文章》(*The Ghost on the Ramparts and Other Essays in the Humanities*,Athens,Georgia,1973),页160。

③ 莎士比亚的喜剧(我认为最伟大的"传统"喜剧)中,有大量富有魅力、聪颖机智,同时又"道德"的角色。这些角色与十八世纪英国情感喜剧中笨拙的说教传声筒大相径庭

tore 和 Corbaccio 的角色。马基雅维利,“能力”(virtù)而非道德美德的教师,从未暗示他的角色低于人类(无论在他们道德缺陷还是智力缺陷方面),这毫不令人吃惊。就我所知,“野兽”一词(或它的派生词)在《曼陀罗》中共出现六次:关于卡利马科疯狂的阴谋(Ⅰ,3);关于女人错配了比她低劣的男人(Ⅰ,3);关于卢克蕾佳狂热的宗教虔诚(Ⅱ,6);关于索斯特拉塔,她也能被算作劝她女儿合作的人(Ⅲ,9);关于没有子嗣的寡妇(Ⅲ,11);关于没有女人的男人(Ⅴ,6)。在第一和第四种情况中,用了“野兽般”一词。在第三和最后一种情况中,这个词贬损地指称不让自己“舒服”的人。“舒服”是另一个经常出现的词,目的是追求此世的舒适和方便。马基雅维利因此颠倒了“野兽”一词(和其他词)的传统含义。

尼洽老爷和琼生的 Corvino 都安排自己老婆的通奸,给自己“戴绿帽”。但是马基雅维利戏剧自然主义的描述和近乎亲切的口吻,昭示这两出喜剧巨大的不同。Corvino 被刻画为堕落邪恶,而尼洽仅仅表现为简单马虎;Corvino 受到 Scrutineo 的惩罚,而尼洽老爷不仅避开了“八法官”的注意,还获得特别奖励。马基雅维利在第三幕第一场对无名多拉的中性呈现,表明他拒绝将强有力的人和比他们软弱低等的人谴责为“不道德”。[①] 人不会全然善良或全然邪恶(D. I,27)。降低我们的道德期待或标准,会让我们只根据“美德”(virtu)作判断。在舞台喜剧中,如同在生活中,对缺乏能力的人很难怀有公正的敌意或报复心。正义不要求对愚蠢行为的惩罚,马基雅维利对尼洽的道德缺陷保持缄默。因此,我们只可能嘲笑尼洽的头脑简单。如果成功的关键是能力和才干,我们会支持能人的阴谋。

3. 喜剧的骚乱:罗马喜剧

在许多喜剧中,刻画对社会认可规则的推翻,同时又不会让观

① 参阅 Singleton,《马基雅维利和喜剧精神》(*Machiavelli and the Spirit of Comedy*)中对多拉的讨论。

众共同参与对这些"模式和秩序"的颠覆，方法之一是清楚表明这种颠覆的暂时特征。传统的"关于骚乱的喜剧"与中世纪愚人节和农神节狂欢有渊源(尽管比较遥远)。愚人节和狂欢节都充当发泄口的功用，最终目的是维护日常道德生活的秩序和等级。[1] 这种传统功用可以解释它们何以得到罗马官方的认可，后来(尽管更加困难地)得到教会的认可。马基雅维利似乎思考过狂欢节的政治作用以及有(无)狂欢节的后果。[2] 但是他的喜剧与罗马和莎士比亚喜剧迥异，后两者允许不参与的观众间接经历古老节日提供的情绪释放。《曼陀罗》第一首献歌中的仙女和牧羊人强调他们从严肃事业中永恒的退隐。我已论证过，献歌后的戏剧强调类似的永恒"释放"——从古代道德和教会的束缚中释放出来。只需短暂扫视《曼陀罗》表面继承的罗马戏剧原型，我们就会发现马基雅维利戏剧是与之亲缘关系多么遥远的后代。

普劳图斯和泰伦乌斯戏剧中有许多猥亵和粗俗的事物，剧中角色大多有不合常规的对性的追求。但是读者发现，几乎没有戏剧本质上会损害观看演出的观众们严格的古罗马道德。贞洁和庄重的罗马妇女再次成为标准。童贞女不会出现在舞台上。[3] 习惯性的性放纵只局限于交际花和她们的皮条客；有强奸行为发生，但总伴以可以减轻罪行的情节；少女们总是奇迹般地守身如玉，或只有通过暴力才会失身，而且通常在她们真实身份被发现时结婚。不敬长者

---

① 就我所知，关于这一主题的最佳讨论是 C. L. Barber，《莎士比亚的节日喜剧 戏剧形式与社会习俗关系之研究》(*Shakespeare's Festive Comedy: A study of Dramatic Form and Its Relation to Social Custon*, Cleveland, 1968)，Erich W. Segal，《罗马的笑声：普劳图斯喜剧》(*Roman Laughter: The Comedy of Plautus*, Cambridge, Mass., 1968)

② 关于演出和狂欢节，参阅《致 Vettori 的信》(1953 年 1 月 15 日)和《佛罗伦萨史》(*History of Florence*)，V 5，VI 1，VII 12 和 21，VIII 36 也可参阅《佛罗伦萨史》II 2、17、36，III 9

③ 许多早期博学喜剧沿袭了罗马风格：在舞台上不表现童贞之女。马基雅维利曾翻译《安得罗斯妇女》，剧中没有童贞之女 在《克莉齐娅》中，马基雅维利注意到观众不会看见被引诱的女子 《曼陀罗》大胆展示了一位女子，把她从贞洁的罗马主妇转化为通奸的妻子——古罗马戏剧中不存在的类型，但却是薄伽丘和其他同时代人戏剧中的标准角色

的年轻人——即便他们的行为因长者的荒唐愚蠢显得正当，最终会与长者和解，并承认他们的权威。他们经常会请求原谅和宽恕，由此承认他们的不良行为。[1] 年轻人在成长过程中，摆脱屈从自然的冲动，成为丈夫、父亲和议员。奴隶或许会作弄他们的主人，但不会要求人身自由；观众还会得到提醒，戏剧结束后，这些奴隶将受到惩罚。戏剧只是短暂的释放——从罗马人生活的严厉道德符号中，并且基本上都符合普遍接受的观念：虔诚、孝敬、忠贞的夫妻之爱和友谊。如 Duckworth 所说，

> 这些情节基本上是道德的；善良之人得奖赏，邪恶或淫荡之人受惩罚……或许，并非所有这一切都富有教益，但它们也对观众的道德无害[2]

而且，这些戏剧由于没有呈现（观众可能会认同的）过于自然主义的世界，从而避免了败坏道德的危险，它们只会在观众中产生骚乱的暂时欲望。它们的场景远离罗马——臭名昭著的纵欲之地。它们的角色，就绝大部分来说，是俗套的舞台类型，而不是自然主义的个体，语言也是常规和隔离的（音乐与韵文）。与此形成对照的是，如高多尼（意大利喜剧大师——译者注）认识到的那样，《曼陀罗》的力量在于它的自然主义。正是由于在可疑的行为中运用了这种有力的自然主义，心怀崇敬的年轻的高多尼感到不自在——即便他不顾父亲的愤怒，阅读这类文学作品。[3] 有些人或许会辩驳，马基雅维利戏剧表现的行为只局限于舞台上仿真的世界。针对这种看法，我们会记起麦考利

---

① 琼生《炼金术士》的结尾尽管富有争议性，但它至少在口头上承认，需要原谅和宽恕作恶者。这种对所犯罪行悔悟式的承认是否应该被认真对待，是一个过于冗长的问题，无法在此处讨论。

② George Duckworth，《罗马喜剧的性质》（*The Nature of Roman Comedy*, Princeton, New Jersey, 1952），页 303 – 04。

③ 参阅高多尼（Carlo Goldoni），《回忆录》（*Memoirs*），John Black 译，Boston, 1877，页 71 – 72。

的话。麦考利在回应兰姆对英国王政复辟时期剧作家们表达歉意时说:马基雅维利的背景是观众们心中的佛罗伦萨:熟悉的人民,自然的语言,以及"百来种细微的修饰,让虚构的世界看起来像真实的世界"。[①]

或许对古罗马喜剧的概括更符合普劳图斯的一贯特点,不过它们也适用于泰伦乌斯的绝大部分戏剧。与《曼陀罗》最为相似的一部拉丁喜剧是泰伦乌斯的《宦官》(*Eunuch*)。《宦官》不避粗俗,详细描述了一场精心谋划的强奸,在这一情景用传统的婚姻解救之前,甚至将其合理化。[②] 这出戏以通奸式的三角恋结尾:妓女、她的情人和爱吹牛的士兵。后者毫无怀疑地支持前两者。与《曼陀罗》相同,《宦官》似乎是在挑衅传统道德:它赞许地呈现让我们隐约感到不自在的情景,即便我们遵从剧终鼓掌的要求。或许我们的不自在是由剧中行为包含所有令人不快的细节引起。很难确知泰伦乌斯在《宦官》中的意图是什么;这出戏或许是场有趣的失败。[③] 但是马基雅维利的戏剧意欲将我们与我们常规的假定分离开。要做到这一点,必须避免观众意识到戏剧行为的不愉快暗示。《曼陀罗》艺术上的(尽管不是道德上的)高超体现在我们在戏终时没有感到丝毫不适。有趣的是,如 Elder Olson 指出的那样,泰伦乌斯的失败——停留在喜剧限制之内,与他"使这些角色人性化的倾向"[④]有关,换言之,就是使这些角色自然化(naturalize)。

4. 博学喜剧

许多马基雅维利同时代人的戏剧,都比《曼陀罗》更加遵从上文讨

---

① 麦考利,页 414。马基雅维利精心让剧中的世界成为观众熟悉的世界,但这一点经常被译者们抹杀。这些译者试图用当代的等价物代替马基雅维利的世界——把它变成他们自己熟悉的世界。除非整部戏被重写,这种做法似乎模糊了马基雅维利的意图。

② 奥古斯丁批判这出戏,因为年轻的强奸者通过援引朱庇特的例子为自己辩护。参阅《上帝之城》(Ⅱ,7),页 55,和《忏悔录》(Ⅰ),Edward B. Pusey 译,New York ,1949,页 19－20。

③ 对这出戏的讨论,可参阅 *Olson*,页 82－85。

④ *Olson*,页 84。也可参阅高多尼对《曼陀罗》的评论。

论的罗马式情节。其他人在更加熟悉的背景和角色中，增添关于“戴绿帽”和通奸的新情节（如在流行小说中发现的情节）。从这些戏剧中，我们可以清楚地发现，喜剧阴谋如何激发观众支持通常被判断为卑鄙的行为。我们还能发现，同样的行为在舞台上比在小说中更为生动地呈现。此处，我们无法对《十日谈》和由它改编的戏剧作一比较，但这一比较可以根据下述内容：(1)作者为这些故事设定的道德框架，(2)个体叙述者的评论，(3)供私人阅读的叙述性描写和供公众观看的自然再现之间的差异。

尽管一些博学喜剧的情节包含与《曼陀罗》相同的元素，两者存在着重要区别。与罗马戏剧相同，博学喜剧阴谋的成功通常由于偶然性。尽管这些戏剧对语言的要求不很严格，[①]并赞成通奸，它们呈现的行为背后极少有清晰的理论依据作支持。它们不会一贯排除道德观点。而且，散漫的结构以及大多老套的角色，削弱了观众自我认同的可能。这些戏剧有不少都矫揉造作和僵硬呆板，更不用说沉闷，导致观众与之疏远。它们在艺术上逊于《曼陀罗》，因而在破坏传统价值方面也不如《曼陀罗》成功。

5. 喜剧方案：结语

马基雅维利还使用其他方法，鼓励观众们默许他的“新花样”。除了增强我们参与其中的共谋感，以及排除这出戏不过是暂时虚构的所有暗示，马基雅维利通过提供更加骇人听闻的观点（以便让我们接受不那么骇人听闻的观点），促使我们接受他的前提。我们如同提莫窦，首先得经过流产提案的测试（这项提案又随即取消）。“曼陀罗”取代了流产药物，而我们与提莫窦一样，放弃流产计划并接受通奸。然而，我们或许会疑惑，一旦贞洁、夫妻间的忠诚以及马基雅维利在别处认

① 与最大多数罗马戏剧和同时代意大利戏剧相比，《曼陀罗》无论在语言上还是在姿态上，都令人吃惊的更少猥亵色彩。淫秽的语言和公开的性欲并不是一个败坏道德的影响的必然暗示。

为审慎判断所包含的事物，都缩减为纯粹的"故事"，我们是否仍然不应该接受李古豫所作的支持流产的实用主义论证。鉴于这出戏的行动原则和清楚提到的"良心"，我们还会疑惑一个审慎的论证是否会反对真正杀害一个漂泊的琉特琴手(如果这一举措可以促进阴谋者们实现目的)。如果"曼陀罗"药草的效力不是虚构的，如果卡利马科和许多其他人真的能从一个不幸者的牺牲中获益，马基雅维利的戏剧可能会认可这样的谋杀。

但是，正因为《曼陀罗》仅暗示了这一行为最不恰当的结果，它是有效的。当马基雅维利在《君主论》中提出他的原则时，读者感到震惊和厌恶。但是根据常规，我们允许喜剧轻佻地对待严肃的题材。喜剧嘲笑所有事物，观众也跟着嘲笑。同样的不道德学说，由于现在不仅在私下提出，而且在公共领域呈现，变得不那么惊世骇俗。但是，如马基雅维利在《论我们的语言》中所言，喜剧隐含的严肃教训只有当剧场的笑声停止之后，才能被咀嚼出来。在《曼陀罗》中，这些新教训在古代喜剧形式之下，并且在与古代历史题材一起被审视时，才显露出来。在这出戏中，马基雅维利巧妙地不让观众注意喜剧的传统教诲意图，因为他自己的教诲远离传统；它确实是"此地的新花样"。在开场白中，遭受冷遇的作者说道，希望"你们受骗上当"，与卢克蕾佳一样。这句话似乎适用于观众中的女性。但是最后，我们都会被算作"受骗上当"之人，而且通过把我们吸引进这场阴谋，作者确认我们已经被他的学说吸引。马基雅维利，反对旧学说的新战役中令人敬畏的上尉，是"有效真理"(Veritá effettuale)巧舌如簧的布道者。犹如他的喜剧《曼陀罗》中最雄辩的"引诱者"，他为"当前时代"的恶疾配置了一服药方。

作为艺术大师的食客[①]

——马基雅维利《曼陀罗》中的性欲和政治秩序

托马斯（George Thomas） 著
肖涧 译

很难不根据马基雅维利的政治著作，如《君主论》和《李维史论》来阅读他的喜剧和诗歌作品。这一点毫无疑义，因为这些文学作品充满马基雅维利式诙谐，而且其中探讨的主题对马基雅维利政治著作的读者来说都是熟悉的。例如，《曼陀罗》在我们面前展现不道德（immorality）、阴谋、目的和手段之间的关系——仅举其中几例，这些问题都是马基雅维利政治著作思考的中心问题。因此，《曼陀罗》至少暗示

① 【译按】本文涉及的马基亚维利作品如下：

1996，《论李维》（*The Discourses*），Harvey Mansfield 和 Nathan Tarcov 译，Chicago，University of Chicago Press。文中简称为"Machiavelli 1996"

1989，《马基亚维利：主要作品和其他（卷二）》（*Machiavelli: The Chief works and Others, Volume* II），Allan Gilbert 编译，Durham，Duke University Press。文中简称为"Machiavelli 1989"

1988，《佛罗伦萨史》（*Florentine Histories*），Havey Mansfield 和 Laura Banfield 译，Princeton，Princeton University Press。

1985，《君主论》（*The Prince*），Harvey Mansfield 译，Chicago，University of Chicago Press。文中简称为"Machiavelli 1985" 文中的独立引文出处皆采用原文标注

出这些政治著作的叠合(overlap)。不过,《曼陀罗》又不只是《君主论》的翻版。它于1517年首演,这出戏的构思基于男性对他不应觊觎的女性过于强烈的人欲——喜剧的题材。然而,马基雅维利对这出戏的处理方式会让我们产生疑虑,特别是在我们走出剧院,停止欢笑之后。卡利马科,一个居住在巴黎的意大利青年,因迷恋卢克蕾佳,把其它一切都抛诸脑后。但卢克蕾佳已有夫婿,且坚贞守礼——基督徒的典范。她似乎不会轻易或公开地被人引诱。解决这个难题的人是一个食客——马基雅维利式李古猿,他通过策划一场诡计,战胜卢克蕾佳的基督教美德,释放(或恢复)她的人欲。与此同时,李古猿又引导卡利马科盲目的性欲走上安全的轨道。通过释放或引导人欲,一个稳固的政治秩序由此而生(如在这出戏中,通过李古猿生成)。要成功地完成这项计划,李古猿和卡利马科必须使用贿赂和不道德手段;不过他们在使用这些手段的时候,还必须维持表面上的中规中矩。他们创立的"新"秩序靠"旧"秩序的外观来维系。

卡利马科是意大利人,但过去二十多年一直生活在巴黎,很少有回国的念头。实际上,早在十年前,当法国国王查理入侵意大利,"蹂躏这个国家"的时候,卡利马科就放弃了回国的打算。他没有把意大利当作他的祖国,因此在巴黎长期定居,

> 觉得在那个城市生活比在这里更安全。(Machiavelli 1989,799)

我们从《君主论》中得知马基雅维利对查理入侵意大利一事痛心疾首,并且把它归咎为意大利的罪恶,这一罪恶就是对不属于自己的军队的依赖:

> 导致意大利目前萎靡不振的原因是,它对雇佣军的长期依赖。(Machiavelli 1985,71)

我们可以斗胆进言,意大利不得不依靠雇佣军,是因为卡利马科

这样的青年人毫无爱国热忱。他们没有效忠祖国之心,从而加剧意大利国运的衰退。在这出喜剧中,这一点通过西罗(卡利马科男仆)和尼洽(卢克蕾佳丈夫)之间的对话,进一步揭示出来。

> 尼洽:你的这位东家,可真是个高人。
> 西罗:比您说得还高呢。
> 尼洽:法兰西国王应该很瞧得起他吧。
> 西罗:那可不。
> 尼洽:正因为这样,他才愿意待在法国。

作为一个对祖国毫无效忠之心的意大利移民,卡利马科对法国国王有点用处;当他的家乡遭受法国侵略时,他却在享受法国的和平宁静。卡利马科是一个受盲目性欲驱使的无爱国心的人。卡利马科自己告诉我们:他来意大利是为了卢克蕾佳——为了见识她的美貌:

> 这欲火让我不管三七二十一,顾不上意大利是不是打仗,就把我送来此地了。(Machiavelli 1989,780)

通过这种方式,卡利马科代表马基雅维利在其他著作中关注的非理性欲望的问题。马基雅维利反复告诫我们,男人对女人的欲望,有颠覆政治秩序的危险。确实如此,而《李维史论》Ⅲ,26 的标题即为"女人祸国"。如 Hanna Pitkin 所言,女人——尤其年轻漂亮的女人,对男人具有极大的诱惑力,导致男人成为自己欲望的对象(Pitkin 1984,111)。这些非理性的激情,如果得不到克制,就会变得具有破坏性(Machiavelli 1996,217)。因此,明智审慎要求人们抑制自己的欲望。马基雅维利告诉我们,一个精明的君主,不应该染指他人的财产和女人——因为这些细微琐屑之事反而不容易被人遗忘。此处,卡利马科具有这样的问题。

卡利马科是受过良好教育的人(无论这种教育的价值如何),但他的欲望却战胜了他。他从巴黎来到佛罗伦萨没有别的原因,只为看一

跟卢克蕾佳——他没有周密的计划。一个能够克制自己欲望的有理性的人,永远不会做这样的旅行。但是对卡利马科来说,事情越变越糟糕。当他亲眼见到卢克蕾佳,发现"她忒大的名声比起实情来还有所不如",他完全不能抑制自己的欲望:

> 我胸中犹如燃烧着一团烈火,想要同她在一起,片刻不得安宁。(Machiavelli 1989,780)

尽管卡利马科的欲望是纯粹自然的,它依然对公众秩序造成了麻烦。如马基雅维利表现的那样,这个麻烦并不是性欲本身。在这方面,他主要针对基督教中关于贞洁和性的有悖自然的学说,尤其是基督教对性爱愉悦的训诫:这种愉悦不过是尘世的与肉体的愉悦。

Mark Hulliung 认为,马基雅维利对性欲的认识"是彻头彻尾异教徒的认识……爱即是性,性是首要的"。Hulliung 甚至认为,对马基雅维利来说,性就是游戏,

> 对他而言,性欲能够超越生理冲动的唯一方法就是,把它当作游戏,当作寻欢作乐之人(homo ludens)的活动 (Hulliung 1983,111-112)

因此在 Hulliung 看来,《曼陀罗》与马基雅维利其他戏剧一样,应该追溯到罗马喜剧。Maurizio Viroli 尽管在其他方面与 Hulliung 不同,在这一点上与他的看法类似;然而,我们应该意识到,这种关注导致他们忽视马基雅维利对古典事物的转化,在李古猕这一角色身上,这种转化尤其明显,我将在下文探讨这个问题。Viroli 和 Hulliung 一样认为,马基雅维利信奉罗马异教——伊壁鸠鲁式的享乐,而《曼陀罗》即为娱乐大众的"唯一目的"而作;它为生活的忙碌艰辛提供(如果是暂时的)舒缓;它让马基雅维利脸上带着嘲讽的笑意。在这方面,马基雅维利恢复了生活的丰富(如果是苦乐交织的)涵义,并且恢复了古代人(通常是罗马人)与基督教的对抗(Viroli 1999,26)。

马基雅维利确实致力于重新建立关于性欲(和其他人类普遍欲望)的异教观点。在他看来,性是一种自然本能,作为自然本能,它不应该(如教会宣扬的那样)被抑制。这不仅由于它带给人尘世的快乐(胜过渺远且不大可能的天国奖赏),而且由于它作为一种自然冲动,阻止它的企图不太可能成功。确实,这样的企图让人成为"非人",马基雅维利一直不停地抱怨这一点(Machiavelli 1996,15)。受这种心理支配,Viroli 和 Hulliung 二人都引用 Vettori 致马基雅维利的信,"我不知道还有什么事在想起来和做起来的时候比做爱更快乐",他们认为这句话赢得了马基雅维利的赞同,因此马基雅维利非但没有谴责 Vettori,反而夸耀他自己有关性的恶作剧。这种观点是恰当的,而且 Vettori 的下一句话完全抓住了马基雅维利的思想:"每个人都可以把自己所有的欲求哲理化,许多人都了解这种方式,却很少有人愿意说出来"(Hulluing 1983, 115 和 Viroli 1999,29)。这种说法很大程度上反映了马基雅维利对人性的认识,以及他对下述事实的认识:一个成功的政治秩序必须把人看作他实际所是。例如,卡利马科脱离了他的书本,开始追逐卢克蕾佳:性欲战胜哲学。马基雅维利在别处说道:

> 我认为,直面事物有效的真理比想象事物的真理更为合适。(Machiavelli 1985,61)

但是即便我们认为性欲是自然的,因此是马基雅维利要致力恢复的生活的一部分,它仍然是有问题的。

这个问题就是:卡利马科不能简单地(或者至少公开地)遵照他对卢克蕾佳的欲望行动。他面临两个直接困难。首先是尼洽老爷,卢克蕾佳的糊涂丈夫。毫无疑问,他既无能又愚蠢,但是作为法官(或许是代表法律),他受人尊重,且卓有建树。尼洽绝不会坐视一个年轻人公然引诱他的妻子。此外,这个城市已确立的权威必定与尼洽站在一边。另一些卓有建树的人——佛罗伦萨的掌权阶层必定会对类似行为——年轻男人引诱他们的妻子感到怒不可遏。即便可以不破坏这座城市的政治稳定,卡利马科也会遇到第二个更加严重的困难:卢克

蕾佳不可能诚实地(或许我应该说公开地)被诱惑。我们被告知,她"又贤惠、又文雅,嫁个皇帝都不掉价儿"(Machiavelli 1989,783)。卢克蕾佳(至少在最初),没有分享卡利马科关于性的任何愿望。相反,她表现为贞洁、对性的诱惑免疫的基督教妇女。公开和诚实地赢得她的企图无疑于冒犯她,同时冒犯这座城市的基督教道德。考虑到这两种情况,卡利马科不太可能通过公开或道德的方式成功。

因此,他的性欲对法律权威和宗教权威都构成威胁,如果得不到控制,将导致冲突。卡利马科则很难克制它:

> 我要尝试一下,尽管这事怪诞、危险、对我自己有害、别人觉得可耻,反正我好歹得试一试。这个样子活着,还不如死掉拉倒……可是我这病没药可医啊!如果我不是对某个计策还抱有希望,早就死了七八十回了。所以,眼看着必有一死,我却不是惧怕什么东西,而是要筹划干点儿事儿,哪怕像畜牲一样残忍、冷酷、可耻。(Machiavelli 1989,784)

卡利马科与马基雅维利政治著作中的人物十分相似,他们由于不能控制自己非理性的欲望,威胁并破坏政治秩序。我认为 Viroli 和 Hulliung 回避了这个问题。如他们所言,我们确实被卡利马科的欲望逗得会心而笑,而且还如他们所言,他们的欲望是自然的;但是他们没有直面这样一个事实:欲望也会通过潜在破坏城市的方式释放。

尽管《曼陀罗》是一出戏剧,且带有娱乐大众的企图,鉴于在马基雅维利的其他著作中出现过类似主题,我们似乎应该在此直面这个问题,而不是将它置之不理。确实,马基雅维利式李古猿,与《李维史论》中的马基雅维利声气相通,告诫卡利马科应该"克制住情绪的冲动"(Machiavelli 1989,784)。正是李古猿的"不道德"计划为这个问题找到皆大欢喜(以及和平)的解决方式。虽然 Hulliung 说,他发现"欺骗、讹诈和不道德"存在于私人领域而不是政治领域(Hulliung1983,103);在马基雅维利看来,它们却是同样的问题。而且,如果我们在《曼陀罗》中只看到针对私人生活的不道德,我们会认为它不过是个恶

作剧——卡利马科想要跟卢克蕾佳睡觉，如此而已。这样说也无可厚非，不过如果就此止步，我们会错过这出戏最重要的东西，而我们确实不应该忽略如此明显的马基雅维利观点，即最后人人都因为“欺骗、讹诈和不道德”获得好处。

为了实现自己的愿望，卡利马科必须依靠李古籁——被刻画为食客和“恶意之神的宠儿”。李古籁的奸计（已经与阴谋作过比较）克服了我们上文所说的两个困难：尼洽的尊严和卢克蕾佳的操守。我们甚至可以说，李古籁利用这些特征来反击他们。尼洽，在与卢克蕾佳结婚八年后渴望有子嗣，但是没有办法让妻子怀孕，而且碍于面子，他认为问题出在妻子而不是自己身上（Machiavelli 1989, 787）。李古籁利用尼洽的欲望来实现他自己的目的，他把尼洽带到医生（卡利马科）处，这位医生保证卢克蕾佳可以怀孕，条件是她服用一杯曼陀罗药草熬的汁。（假扮为医生的）卡利马科告诉尼洽，在卢克蕾佳服下曼陀罗之后，由于药草的毒性，第一个与她睡觉的男性将会死去。当然，这不过是个骗局，好让卡利马科获得与卢克蕾佳同房的机会。唯其如此，尼洽才会同意他漂亮坚贞的妻子与另一个男人（卡利马科乔装的）同床共枕，自己给自己“戴绿帽”。在最开始，尼洽还有点犹豫，拒绝“让我太太做婊子，自己成个瘟生”。不过尼洽真正关心的是受到刑事处罚——懦弱的表现，而且他很轻易地就被卡利马科“博学地”使用几个拉丁词汇骗取了信任。卢克蕾佳的操守让她更难对付。她不仅不愿意与另一个男人睡觉，而且对杀害一个无辜的人带有道德上的疑虑。不过，他们又招募了一个腐化的修士，这个修士利用卢克蕾佳的宗教信仰来反击她。她最后被说服，同意这件事。李古籁的计划是一个关于欺骗的杰作；导致他预期目的的，很难不说是马基雅维利在《君主论》中描述的“美德”，这种美德——狐狸的方式，体现在运用骗术的李古籁身上（Machiavelli 1985, 94 – 95 和 Pitkin 1984, 25 – 51）。有鉴于此，学者们很早就注意到李古籁有可能代表马基雅维利自己（Pitkin 1984, 30; Masters 1996, 82; Grant1998, 46）。更为重要的是，李古籁的计划依靠常规上不道德的事物，即便它为公共利益服务；而且，尽管常规道德被抛弃，它的外观却得以保留。

我们可以通过审视李古猿本人来探究这个问题。他似乎是这出戏中最具"美德"的角色(正如马基雅维利使用的这个术语)。但是,他被故意刻画为一个食客,一个"靠行骗吃白食"的人。马基雅维利是否有意让这个"低俗"的角色充当"有美德"的人物?事实上,李古猿的行事方式亦如马基雅维利,在君主耳旁低语。Hanna Pitkin 指出,这出戏的开场白可能会让我们注意到:剧作者(马基雅维利)不敬畏任何人,"哪怕他扮演的仆人身着的外套也比他自己身上的要好"(Machiavelli 1989, 788 和 Pitkin 1984, 30)。这种说法也适用于描述李古猿,他在行动时(使用马基雅维利喜爱的短语)"没有任何敬畏之心"(sanza alcuno rispetto)。我认为我们不应该过于激烈,说李古猿相当于一位君主,因为他从来没有直接进行过统治。不过,李古猿比卡利马科更能展现马基雅维利认可的君主应该具备的"美德"。确实,他似乎适合统治别人,而且在现实生活中也在进行间接统治:这场阴谋的幕后操纵者是李古猿,而正是他的"美德"带给其他人幸福。

这种解读方法似乎与马基雅维利其他著作一致。他喜欢与我们的期待背道而行,然后让我们大吃一惊。虽然李古猿这一角色来源于罗马和意大利喜剧中的普通食客形象,如 Hulliung 指出的那样,他似乎超越了这一传统形象。这些普通食客也经常展现出狡黠的骗术,但是他们极少成为戏剧的推动力量。在这方面,如我已经论证过的,李古猿是公认的大师,而且展现了不可能在其他人(比如普劳图斯)著作中见到的马基雅维利式美德。我们可以扫视一下普劳图斯的 Crueulio,它不会让我们离本文主旨太远。Curculio 是罗马喜剧中较为成熟的食客形象,也是剧中的中心角色。不过,他间接展现了李古猿不具有的普通食客的特征。作者将 Curculio 表现为一个暴饮暴食者和一个小丑,诸如此类人们经常嘲笑的对象。即便他很聪明,他也喜欢让自己当众出丑。我们在李古猿身上看不到这些情况;尽管我们被告知他喜欢吃白食,我们也从未看见任何人利用这一点攻击或嘲笑他。与罗马喜剧中的食客不同,李古猿是操纵者。Curculio 这样的食客可以展示自己的机灵——他的计划对推动剧情起重要作用,不过他最终会摔跟头。他的计谋给自己和主人惹来麻烦。这时又会有人出来解

围——古罗马喜剧的特点（Plautus 1981，96，108－109）。所有这些都与李古猕的狡黠根本不同。隐秘地转变一个低俗的普通角色，似乎与马基雅维利的著作保持整体一致。如果我们听从马基雅维利对我们的教导，观其行而不是听其言，李古猕的行为不言自喻。没有李古猕——计划的幕后主使，卡利马科可能永远都不会成功。李古猕是个精明的法官，能够判断人的品性，最后大获全胜。甚至在这出戏末尾，当卡利马科象征性统治尼宅之时，李古猕则统治卡利马科。即使李古猕不是君主，他也适合做君主。

在《李维史论》的献辞中，马基雅维利说起那些不是君主，但是"根据他们身上无限优秀的部分，能够成为君主"的人。以类似的心境，他在《曼陀罗》开场白中谈到，他之所以写喜剧是因为"他被禁止展示其德行的方方面面，他的辛苦劬劳也没个报偿"。这种感情是我们常见的：有价值的人不受重视，只能被迫写剧本，而他扮演的"仆人的外套也比他身上的外套要好"。谁还会比一个食客更不受人重视？李古猕——一个明显具有才华的人，在佛罗伦萨遭人歧视。尼洽，尽管愚昧昏聩，却是这座城市的权威，拥有显赫的地位——毕竟，他是一名法官。尼洽自己用让人忍俊不禁的方式把这点消解掉：

> 咱们这地界儿，尽是些臭狗屎，没有人看重能力。他要是待在这儿，倒未必有人会赏识他。我有权说这话，我就学了几句拉丁文，还他妈提心吊胆的，如果我想靠它吃饭，早就被人瞧不起了，这么跟你说吧！（Machiavelli 1989，788）

李古猕——被人瞧不起而且必须靠他的智慧谋生的人，却在这方面相当成功。虽然命运女神对他不公，他也没有意志消沉，而是坦然接受命运，并最终战胜它。李古猕真正缺乏而一个君主必须拥有的东西是，君主的外观。然而，如果我们如马基雅维利建议的那样，"看事情的结果"，我们将会发现结果是李古猕的行为（Machiavelli 1985，67）。我认为 Hulliung 忽视了这种潜在的转换，因为他坚持马基雅维利是在恢复古罗马喜剧。这里的问题是（我们在 viroli 处也能发现这

一点),即使马基雅维利实际上在描述罗马人(罗马喜剧),他同时也有可能转变它们,使它们符合自己的目的。

我们可以通过观察李古猱来推进这一点;与这出戏的其他角色不同,李古猱一直在与命运搏斗。他不满足于让事物顺应自然而存在;确实,征服命运至少是李古猱的部分动机——理解这出戏的中心之谜。在戏的开场谈到尼洽时,李古猱自言自语:

> 我不相信这世上还有比他更蠢的人;可命运女神却这么眷顾他。他这么有钱,还有个漂亮老婆——又贤惠、又文雅,嫁个皇帝都不掉价儿。(Machiavelli 1989,783)

李古猱计划要破坏这一切。毫无疑问,李古猱坚持从这个计策中获利,因此他是自私自利的,但是他也喜欢和命运搏斗,并且玩弄社会地位比他高的其他角色——俨然一位艺术大师。尽管他抱怨命运不公,"聪明女人倒嫁给一个蠢货"而且反之亦然,他并不会简单地接受命运。当卡利马科疑惑李古猱是否真的可信时,李古猱告诉他不必担心:

> 即便在这桩事中没有我现在所想的、所希望的好处,可咱俩总是血性相投,我跟你一样,恨不得你的愿望能够实现。(Machiavelli 1989,784)

李古猱从这个阴谋本身获得乐趣,不过他的乐趣更多地来自颠转尼洽不配的好运。当然如果他能因此好吃好喝,还有经济上的犒赏,自然就更妙了。

让我们将李古猱与其他角色作一比较。尼洽很明显地相信命运,命运女神也着实善待他。他最为依靠自己、反对命运安排的一件事是,为了有个孩子,他使尽浑身解术,让妻子服一剂曼陀罗汁并和其他男人睡觉;虽然他这样做是受李古猱驱使,如果没有李古猱的撺掇,他可能永远也不会付诸行动。卡利马科也信靠命运女神,是命运把他带

到佛罗伦萨，

> 可是也许命运女神觉得我日子过得太美，就让某个卡米洛·卡尔福奇（告诉他卢克蕾佳美貌的人）来到巴黎。（Machiavelli 1989，779）

是的，正是他的性欲将他带到佛罗伦萨，一旦到了那儿，他就开始依靠李古猕。他受事件影响。卢克蕾佳相信上帝，不过马基雅维利在此和在其他地方使用的"上帝"一词，很明显是"命运"的同义语。从卡利马科口中得知真相后，卢克蕾佳对他说，

> 我想这也真是天意，老天爷乐意这样，老天爷要我接受，我就不能拒绝。（Machiavelli 1989，819）

命运赐予她什么，卢克蕾佳就接受什么。只有李古猕直面命运，在这一行为中，展现出他的"美德"。似乎是为了让李古猕和君主之间的阐释性类比更加精细，马基雅维利用必要性和偶然性来吸引我们。这出戏暗示，李古猕的行为一半是出于生活之需，因为他被刻画为"乞食午餐外加晚餐"。受必要性的驱使——饮食的需要，李古猕不惧怕成为魔鬼的帮凶（马基雅维利 1985，68－71）。他会做一些必要的事情，以达到一个既定的目的。他看起来冷酷无情，置身事外，只因为他（和其他大部分角色不同）能够控制自己的激情。在这出戏中他不像一个典型的食客，从来没有被食物吸引；而且作为一个审慎的人，他只依靠他自己。此外，在将他的计划付诸实施的过程中，李古猕这只狐狸只表明事件的偶然性，没有把他的全部计划透露给卡利马科，

> 到时你就知道了，此时不必说与你听，因为现在我办事还来不及，更没时间对你讲了。（Machiavelli，1989，785）

我们在两个场景中得以窥见李古猕的艺术天才：其一是他告诉尼

洽,曼陀罗药草有治疗他妻子"不孕"的可能性,从而产生一个新的和更好的计划(Machiavelli 1989,790 - 793)。其二是他向提莫窦修士提出一个计策以"考验"他,随后又告知提莫窦他们的真实计划。在这两个场景中,李古獠似乎认为是事件本身在指导他的行为,他不会按照预先制定的计划行事(Pitkin)。他甚至要尼洽保持安静,因为尼洽"只知道书本,不懂得如何处理实际事物"(Machiavelli 1989,795)。让我补充一句,提莫窦修士知道李古獠在利用他:

> 我是真的被骗了。你别说,他们的欺骗对我却有好处(Machiavelli 1989,800)

李古獠也意识到提莫窦知道自己上当,不过却对此无动于衷,因为他知道提莫窦即便不为别的,也会为钱做这件事情。

李古獠的美德最饶有趣味地与卢克蕾佳的美德并置在一起。卢克蕾佳被一次又一次地描述为"端庄贞洁"。如我在上文提到的那样,她的贞洁是李古獠计划的最大障碍。她的美德是基督教美德。与她的丈夫不同,卢克蕾佳按时上教堂,并且有信仰(Machiavelli 1989,794)。对卢克蕾佳来说,与另外的男人睡觉,即便这是为了怀上孩子的更大好处,也犯了双重罪恶。

> 让我委屈自个儿的身子去干这种丑事儿,为了我的耻辱去让一个人死掉。(Machiavelli 1989,801)

提莫窦——腐化的修士和索斯特拉塔——卢克蕾佳的母亲,一个道德观念成问题的人,受李古獠唆使,共同劝诱卢克蕾佳。具有讽刺意味的是,卢克蕾佳的宗教信仰让她怀疑这个计划,但是如果没有宗教的帮助,她又决不会赞成这个计划。如提莫窦所言,

> 恐怕还是有点困难,因为卢克蕾佳太太又明白又善良,但我可以利用她的善良。(Machiavelli 1989,800)

上述情况（如果不是特别明显地）类似我们在马基雅维利其他著作中看到的宗教的工具价值。宗教对政治秩序有用，哪怕它自身是不重要和不真实的。虽然没有公开颠覆卢克蕾佳的信仰，但是她的信仰已经被重新引导，向一个不同的、明显人性化的方向发展。她完全转变了。到戏的尾声，卢克蕾佳的美德不再是基督教美德，或者不再是任何形式的美德，不过她似乎仍然忠于基督教。卢克蕾佳依然怀有信仰，事实上，正是她的信仰帮着欺骗她。马基雅维利甚至在开场白中就告诉我们了这一点：

> 一位审慎贞洁的女郎，使她深深陷入了情网，想要设计将她拿下。个中的道理你们明白，我也情愿，你们都像她一样上当受骗。（Machiavelli 1989,777）

让我们回到这个隐晦的暗示——观众将像她一样上当受骗。

在这个骗局中，卢克蕾佳被人说服，用与她信仰（或基督教美德）不符的方式行事——不过这些事情都是在忠实于信仰的名义下进行的。劝说卢克蕾佳的任务落到提莫窦头上，他篡改教会的学说，为自己的目的服务。如他所言，

> 反复研究之后，我找到许多事例，它们或多或少是支持我们的。（Machiavelli 1989,787）

作为一个修士，提莫窦毫无兴趣培养真正的虔敬和信仰。他审慎地利用宗教，但是他的推理与基督教彼岸世界的说法相悖。提莫窦很明显地把自己表现为此世之人。毕竟，他通过诉诸卢克蕾佳的信仰，劝说她犯罪——基督教意义上的，而非马基雅维利意义上的罪过。提莫窦的逻辑在马基雅维利的推理中随处可见；它接近李古猕的思维

> 至于这种行为，认为它有罪的说法不过是编造的故事，因为

犯罪的是意愿，而不是身体；犯罪的原因是让丈夫不开心，而您是讨他欢心的；让他开心了，您有的只是不开心。再说了，什么事都得看它的目的；您的目的是在天堂有一席之地，还有就是满足您的丈夫。(Machiavelli 1989,802)

这种逻辑是工具性的，而不是为了事物"本身"。如果行为服务于一个有用的目的，如果它带来悦人心意的结果，那这样的行为是可以接受的；事实上，这样的行为是必须的。这不是单纯的目的为手段辩护，而是"善"可能要求，而且经常要求邪恶的行为(或所谓邪恶的行为)，"没有蜂也就没有蜜"(Machiavelli 1989,769)。在这一点上，提莫窦与马基雅维利遥相呼应，

说到良心嘛，你必须抓住这么个原则：要是明摆着有好处，没准儿也有坏处，那咱们就不能因为怕有害处把好处也放过了(Machiavelli 1989,802 及 1996,215)

卢克蕾佳屈服并接受这项计划。然而，打动她的与其说是理性，不如说是信任和信仰。我们不清楚她是否被提莫窦的明晰推理——这种行为不是罪过，"用圣水就能洗掉"说服。相反，卢克蕾佳祷告："天主助我，还有圣母，让我远离耻辱！"一如她过去所做的那样(Machiavelli 1989,803)。不过她仍然照办了。卢克蕾佳信任教会，因此信任提莫窦——教会的代表。即便是在戏的尾声，卢克蕾佳转变以后，她仍然怀有信仰。在卡利马科向她坦白之后，她说：

既然你的聪明、我丈夫的愚蠢、我母亲的荒唐和我告解师的恶意竟让我做出我从来不会做的事儿，我想这也真是天意，老天爷乐意这样，老天爷让我接受，我就不能拒绝。(Machiavelli 1989,819)

她甚至让卡利马科去教堂。现在，卢克蕾佳被导向性欲；不过，她

依然拥有信仰。她会欺骗她丈夫，与卡利马科保持情人关系，因为这是上帝的旨意，所以她可以接受。如马基雅维利在开场白中所言，卢克蕾佳上当受骗。说简单点，她被引诱了。卢克蕾佳发现了性的快乐，人类欲望的快乐，"她尝过我（卡利马科）和尼洽手段上的差别，了解了一个年轻情郎的吻和一个年老丈夫的吻是多么不同"（Machiavelli 1989，819）。卢克蕾佳从追求基督教彼岸世界（或许是无意识地）转变为追求身体以及人类的欲望和幸福（Masters 1996，82－83）。

李古獠甚至是这件事的幕后主使。他告诉卡利马科，他只能将他引导到这一步；当卡利马科与卢克蕾佳单独在一起时，他必须自己加强他俩的关系。不过李古獠告诉他怎样做：

> 你要在这一夜赢得她的欢心，在你要走之前让她认识你，跟她坦白你的计谋，向她表露你对她的爱慕之情，告诉她你希望她幸福。还有，要是此事不泄漏出去，她就能做你的朋友；要是此事传得沸沸扬扬，玷污了大家的名誉，那她就是你的敌人。她不可能不同意的，再说她也不会只想要这一夜。（Machiavelli 1989，808）

通过上面的话语，李古獠表明自己能够敏锐判断人的品性：他预言"贞洁"的卢克蕾佳将如何行事。而且，当这场诱惑行动完成后，他告诉卡利马科，

> 事事都这么顺利，我太高兴了，这跟我先前对你说的是一丝不差。（Machiavelli 1989，819）

卡利马科和卢克蕾佳的性欲成为政治秩序的基础。卡利马科一开始是受盲目性欲冲动支配的无爱国心的人，这对政治秩序造成威胁，现在他被带入这种秩序，并受它控制。他告诉卢克蕾佳，在她丈夫死后，就与她结婚。马基雅维利或代表他的李古獠，以人类欲望为基础，把人看作其实际所是，但又以宗教和习俗这样的规程来塑造或控

制人类的欲望。因此,我们在这出戏中看到维持道德外观的重要性——从外部看来,每件已经转变的事物都保持原样,尤其是卢克蕾佳。我们可以通过对比马基雅维利的卢克蕾佳与李维的卢克蕾佳来说明这一点。

在《李维史论》中,马基雅维利把李维描述的奸污卢克蕾佳事件与罗马共和国的成立联系起来。卢克蕾佳受到王子侮辱后自杀,导致布鲁图斯发动共和国革命。卢克蕾佳为了维护自己和家族的名誉而自杀。出于对名誉的考虑,卢克蕾佳公开了这件事,并且用行为维护了自己的贞洁。对马基雅维利来说,这一事件本身就是一个例证,证明一个国家如何通过女人亡国。卢克蕾佳本人无可指责,她与《曼陀罗》中的卢克蕾佳一样,年轻、漂亮,总之是男人欲求的对象(Pitkin 1984,244–251)。该受唾骂的是国王,因为他没有制止自己儿子在性方面的激情;这是政治秩序腐败的例证,是"作为王位继承人的君主如何丧失王位"的例证(马基雅维利 1996,216)。对李维而言,这段故事是一部英雄悲剧,而马基雅维利的《曼陀罗》则把它演绎为"喜剧药方"(Flaumenhaft 1978,38–39)。

我们不应该忘记马基雅维利的戏是一出喜剧,是为了让我们开怀而作。不过,我们仍然不该回避这样明显的对比。历史上的卢克蕾佳被强行奸污,这一事件导致一个政治秩序的灭亡(和一个新的共和秩序的建立);而在《曼陀罗》中,卢克蕾佳被一个骗局引诱,这一事件也导致一个新秩序的出现——只有旧秩序的外观还保存在《曼陀罗》中。而且,通过维持旧秩序的外观,以及通过对伪善和欺诈的利用,这个骗局进行得十分顺利(Grant 1998,45–53)。注意历史上的卢克蕾佳被迫当众说出她遭受的凌辱,然后自杀,即便"她清楚'只有我的身体被玷污,我的灵魂是纯洁的'"(Pitkin 1984,112)。马基雅维利的卢克蕾佳遭受了同样的"不义",令她的美德有损——不过她依然继续生活,甚至继续信仰她的美德。卢克蕾佳——一个结过婚的女人,却遭人引诱,与另一个男人睡觉。这既是对她信奉的基督教美德的公然蔑视,也是对另一个卢克蕾佳的罗马荣誉的公然蔑视。她可以像历史上的卢克蕾佳那样揭发这些阴谋者。而她在被告知真相以后,却选择继续

下去。此处,卢克蕾佳确实被引诱了。如我们所见,她发现了身体的自然快乐,在这些快乐的诱惑下,她远离了自己的基督教美德。不过,她并没有同时放弃自己对宗教的信仰。卢克蕾佳并没有被彻底说服,认为教会关于通奸和节欲的说法都是无稽之谈。事实上,正是她继续对宗教的信仰——这一定是上帝的旨意,允许她继续下去。卢克蕾佳的美德不再是基督教美德,不过卢克蕾佳自己没必要意识到这点。对这一宗教精心呵护、保持它的外观,是这个阴谋成功的关键。即便事物的实质发生了变化,也应该维持它的外观;否则这项阴谋注定失败。而维护公民秩序和宗教秩序外观的人是李古猿,这无疑是个极大的反讽,不过李古猿唯一不能改变的是他自己的外观。他或许拥有一个统治者的实际美德,不过他缺乏怜悯、信仰、诚实、仁慈和宗教等外在事物。这些特征可能对一个君主有害,不过"有必要假装拥有它们"(Machiavelli 1985,70)。即便在马基雅维利看来,这些道德特征的外观对公众道德仍然十分关键。

对一个稳定的政治秩序而言,法律、习俗和宗教都是不可或缺的事物;它们控制和引导受它们统治的民众。即使这些制度出现腐化(如马基雅维利谈到它们在佛罗伦萨的情况),也不能简单地取消它们。审慎(如果不是其他)规定,这些制度不能被公然挑衅或公开挑衅。我已在上文提到,卡利马科不可能在这方面行为过激。这不仅是因为他面临卢克蕾佳的美德和尼洽的荣誉——已建立起来的(哪怕是腐化的)政治秩序;还因为这些制度是建立新秩序所必需的。教会是其中最显著的例证;正是它的腐化让引诱卢克蕾佳成为可能。虽然教会丧失了它彼岸世界的方向,转而偏好此世——与卢克蕾佳的做法很相似;最后,它祝福卡利马科和卢克蕾佳的"结合",这种结合本身植根于他们渴望彼此的人性欲望。世俗化的教会从中获利,不过它有益的效果又被李古猿用来为他的目的,而不是教会的目的服务。

这样的宗教对政治秩序具有工具性价值,因为它帮助人们控制非理性的激情,并提供公众的道德规范(马基雅维利 1996,36 - 39)。卡利马科,这些制度的局外人,甚至也因为他对卢克蕾佳的依恋陷入教会的统治之中。不过这一切都由一个伪善的修士完成,他利用宗教信

仰为自己尘世的和物质的目的服务。对提莫窦和李古猕而言,"善"就是获得最大的利益。基督教宣扬的真正的"善"本身并不存在。当提莫窦试图说服卢克蕾佳违反基督教义时,卢克蕾佳谈到基督教的善:

> 我就是不相信我会干这种事儿,哪怕在世上就剩我一个人,全人类都要靠我来留种。(Machiavelli 1996,209-212)

确实,如果从教会的观点来看,卢克蕾佳讲的是真话;一些事情本身就是错误的;因为是罪恶,它们被完全禁止。在这方面,基督教对结果不敏感;即便结果是好的,人也不能去犯罪(Machiavelli 1996,209-212)。提莫窦自己对这件事的推理让人更多联想到马基雅维利而不是教会的观点。他告诉卢克蕾佳重要的是意图和结果:

> 《圣经》上说,罗得的女儿们想着世上只剩下她们了,就去与她们的父亲睡觉。因为她们的意图是好的,所以她们就不算犯罪。(Machiavelli 1989,801)

提莫窦在此如他利用教会一般利用《圣经》,使它们服从于自己的目的。这种做法与马基雅维利自己对基督教的批判遥相呼应,马基雅维利批判基督教认可的"善"导致邪恶。因此,尽管基督教的外观得以维持,它本身必须变得"无能",并且服从于尘世的目的。

对于尼洽代表的权威而言,这种说法也是真实的。如果尼洽知道真相,他绝对不会同意。相反,尼洽不仅自己给自己"戴绿帽",而且将自己的房门钥匙交给卡利马科和李古猕,促进"新秩序的永恒",

> 这样他们什么时候来都方便,他们没个女人在,家里像个狗窝。(Machiavelli 1989,820)

让我们说,他们从狐狸处汲取智慧;他们会统治尼宅(可能通过欺骗,至少最初如此)。我们可以说,尼洽愿意(可能是无意的)将他的

权威转交给卡利马科；上了年纪和不孕让位于年轻的激情。卡利马科由此被带入市民秩序，这种新秩序提供贫乏的旧秩序所不能提供的东西；而且，它还提供子孙后代，并促进这种状态的永恒。尽管卢克蕾佳控制她以前的丈夫，她又被自己的新情人所控制。

> 人们发现性急冲动之人，而不是循序渐进之人更容易赢得她的芳心。因此，作为一个女人，她更愿意与年轻人亲近，因为他们不会那么瞻前顾后，更加热情激烈，会更加大胆地征服她。(Machiavelli 1985,61)

但是，只要尼洽不知道真相，他会很满意目前的状况。他会得到一个儿子。与这出戏中的每个人一样，他在结尾时获得好处。不过，每个人获得的好处都是欺骗的结果。诚如 Ruth Grant 在他一篇出色的论文中所言，伪善对这出戏欢乐的大结局而言是必要的(Grant1998,46)。我们甚至可以冒天下之大不韪，说这样的结尾非常公正，尽管它要求些许“不道德”。

我们对《曼陀罗》一笑置之，因为它是喜剧，而喜剧可以“轻飘”地处理严肃题材。不过《曼陀罗》中仍然包含许多真理。马基雅维利甚至在开场白中明言，他希望我们(观众)与卢克蕾佳一样上当受骗。我们应该怎样看待这一点？马基雅维利似乎希望观众，即佛罗伦萨的市民，用尘世的欲望来对抗基督教美德，同时又维持基督教美德的外观。这出戏开场的献歌做了如下暗示：

> 有道是人生苦短，痛苦甚多……那逃避快乐，愿以苦楚忧虑为生者，必不了解这世上的骗局。

这是对人欲的召唤，人欲是自然的、可供享乐的。不过，人欲依然是稳固政治秩序的基础，因此对市民社会具有重要影响。作为“创始人”(如果允许我戏谑地使用这个词)的李古猍，从自然的人欲中创造，他把男人(和女人)看作其实际所是。从这个立场出发，他会尽力

引导他们,并且做一些必要的事情,以实现他自己的目的。尽管李古猕并不必然是为了共和国的利益,他的行为确实导致了这一结果。他自己告诉我们,

> 我相信善就是对最大多数人有好处,就是取悦最大多数人。(Machiavelli 1989,798)

如果我们"看结果",李古猕的行为就有这样的结果。一个低俗(如果是圣哲般的)角色带来这种结果,并且通过欺骗带来这种结果;我们在分析时不应对这一事实心存疑虑,因为这一发现确实让马基雅维利脸上带着嘲讽的笑意。

参考书目:

Ferroni, Giulio. 1993.《马基雅维利〈曼陀罗〉中的转型和适应》(*"Transformation" and "Adaption" in Machiavelli's Mandragola*),载 Machiavelli and Discourse of Literature, Albert Ascoli 和 Victoria Kahn 编,Ithaca,Cornell University Press.

Flaumenhaft, Mera. 1978.《喜剧药方:马基雅维利的〈曼陀罗〉》,载 Interpretation,no. 2.

Grant, Ruth. 1998.《虚伪与正直:马基雅维利、卢梭与政治伦理》(*Hypocrisy and Integrity :Machiavelli,Rousseau and the Ethics of Politics*),Chicago,University of Chicago Press。

Hulligung,Mark. 1983.《公民马基雅维利》(*Citizen Machiavelli*), Princeton University Press。

Machiavelli,Niccolo,1996.《论李维》(*The Discourses*) , Harvey Mansfield 和 Nathan Tarcov 译,Chicago,University of Chicago Press.

——1989.《马基雅维利:主要作品和其他(卷二)》(*Machiavelli: The Chief works and Others,Volume* Ⅱ),Allan Gilbert 编译, Durham,Duke University Press.

——1988.《佛罗伦萨史》(*Florentine Histories*), Havey Mansfield 和 Laura Banfield 译, Princeton,Princeton University Press.

——1985.《君主论》(*The Prince*), Harvey Mansfield 译,Chicago,University of Chicago Press。

Masters,Roger. 1996.《马基雅维利,莱奥纳多与权力科学》(*Machiavelli, Leo-*

nardo, and the Science of Power), Notre Dame, University Press of Notre Dame。

Plautus. 1981. *Rudens – curculio – casnia*. Christopher Stace 编译, New York, Cambridge University Press。

Pitkin, Hanna. 1984.《命运是一个女人:马基雅维利思想中的性别与政治》(*Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*), Berkeley, University of California Press。

Sunderberg, Theodore. 1963.《〈曼陀罗〉:一个阐释》,载 Journal of Politics Vol. 23.

Viroli, Maurizio. 1999.《马基雅维利》(*Machiavelli*), New York, Oxford University Press。

称号的变化

——马基雅维利和其他人的“君主”用法

彼得曼(Larry Peterman)　著

李春长　译

在莎士比亚的《亨利八世》的末尾,阿拉贡的凯瑟琳(Catherine of Aragon)由于离婚“失去了王后的地位”,沦为“贵妃”。她沮丧地看到“现在的世道和称号都发生了巨变”,这种忧伤可以理解。她遭到丈夫的遗弃,实际上成了丈夫新开辟的政坛上的牺牲品。剧中,几乎在她去世的同时,伊丽莎白一世就在安妮(Anne Boleyn)的腹中诞生了。安妮是国王亨利的新王后,正是她导致了一系列事件的发生,最终造成英格兰政治和宗教上的重建。在这一点上,凯瑟琳关于“世道和称号”的说法不仅指她本人,还指两种相互关联的政治统治形式。留意称号的变化或授予情况,就会知道政治变动的性质和幅度,要注意,称号的变化可能意味着悲剧。[①]

---

① 《亨利八世》(Henry VIII)第四幕第二场,见《莎士比亚牛津全集》(*The Complete Oxford Shakespeare*, Stanley Wells and Gary Taylor, Genl. Eds. , 3 vols. Oxford University Press, 1987)。对于我们来讲,戏剧的作者是谁无关紧要。参见《空爱一场》(*Love's Labour's Lost*)第二幕第一场,行173　在第四幕第二场中,凯瑟琳为自己安排了葬礼。第五幕第一场中的18行和166行以及下一场宣布了安妮产下伊丽莎白的消息。莎士比亚这里做了一些篡改,因为历史上的凯瑟琳在伊丽莎白出生前二年就去世了。亨利与安妮的婚姻使他与罗马决裂,并自封为英格兰教会的最高领袖。

霍布斯(Hobbes)的话非常具有启发性:“荣誉称号表示国家的最高权力赋予它们身上的价值”,它们的价值会有升有贬,这样,“在时间的长河中……由于纷争与善意平和的政府,荣誉职位变成了空头称号”;霍布斯还暗示,称号可以用来掩盖人们的“财产和权力”遭到剥夺这个事实。《利维坦》(*Leviathan*, Michael Oakeshott, ed. , New York, 1962)十章,页78　79

下面，我将利用这些统治形式的变种——所谓称号的变化——来解决现在仍然争论不休的问题，即马基雅维利的“君主”(prince)[①]是什么意思。通过考察马基雅维利和其他人如何使用“君主”一词，我特别希望能够加深我们理解君主及伴随君主的一些问题。这意味着，马基雅维利和其他人在使用“君主”一词时，心中要表达的意思应该是其他可用的词汇如“王”或“帝”(monarch)所没有的。我想事实就是如此，虽然历史学家发现，早在十二世纪末，“君主”(princeps)，正如本宁顿(John Pennington)所言，已成了“统称”，在大部分情况下用于称呼各种形式的统治，指代“政府发挥权力的所有地方”。[②] 尽管如此，我们马上会看到，“君主”本身也具有其他称号所没有的特性，它既具有统称的意思，也具有一些特殊的含义。

我认为，这一点之所以重要，出于几个方面的原因。其中之一是，虽然马基雅维利的用语常常令人感到迷惑重重，但人们对于搞清楚这些用语的兴趣却历久不衰。另外，马基雅维利和其他人使用“君主”的方式，涉及到的一些问题对于讨论马基雅维利非常关键。一方面，如果“君主”是统称，它必然在道德上是中性的，因为他包含了两种具有不同道德含义的统治形式“帝”和“僭主”(tyrant)。另一方面，如果“君主”是个特定称号，它就会具有道德含义，人们会注意到一个统治者与另一个统治者之间的差异，比如，这些统治者是致力于自己的幸福还是臣民的幸福，从而做出道德判断。因此，中世纪的法学家虽然大体上都坚持“君主”适用于各种形式的统治，但他们仍然非常关注，不同于其他统治者的君主遵守了还是凌驾于法律之上。简而言之，君

---

① 为使全文前后一致、句子通顺并尊重传统译法，通篇称号的译法如下：prince，“君主”，需要注意的是该词的拉丁文为 princeps，通常在中文中译作“元首”，本文仍译为“君主”；king，“王”或“国王”；kingship，“王制”或“王权”；principality“君主制”、“君主国”或君权，monarch，“帝”或帝王；principate，君主制；monarchy“帝制”；royalty，“王位世袭制”或王权。译文在第一次出现或在关键处都用英文标明。——译注

② 《1200－1600年的君主和法律》(*The Prince and the Law: 1200－1600*, Berkeley, 1993)。页3,38。谈到马基雅维利时，本宁顿曾问及十六世纪的最高统治权与早期的最高统治权之间的不同之处，他说(页283－284，注释66)，讨论这个问题“不会造成不可收拾的年代错误，也不会对那时与现在的差异无动于衷”。

主是不是按照法律办事,达到了正义,是不是服从了公共的善。[1] 换句话说,倾向于"君主"用于统称的法学家们明显不得不面对一个问题:诸如"不受法律约束"这些特点是不是与君主有关联,是不是表明他们是僭主或潜在的僭主,而僭主是特定的统治者,他们在古代政体中表现得淋漓尽致。[2] 从这个角度来讲,"君主"是统称抑或特定称号的问题,最终引出其道德含义问题。与此相关的是,君主与共和制的关系问题。按照马基雅维利说法,共和制或民主政体的出现是反对君主制(Principalities)的结果,其强盛与否在某种意义上取决于对君主的不信任程度和对君主专制倾向的警惕程度。曼斯菲尔德(Harvey Mansfield)就勾画了对共和制的同情如何与对君主的怀疑相一致,如何与"驯服"君主并以执政官(executive)取而代之的欲望相一致。[3] 我们在何种程度上认为,君主是个特定称号并有专制主义倾向,那么我们也将会在这种程度上明白,它如何成为共和制和立宪制的障碍,我们又为什么不会热衷于强有力的君主思想,而只会对其感到不安(有人提醒我说,仍然有人崇尚君主,比如"君主即朋友"这种说法)。

当然,从现在的观点来看,君主是统称抑或特定称号这个问题,似乎早已有了定论,基本上倾向于统称。翻一下广泛用作参考书的《牛津英语词典》(第二版,1971)就会发现,在"君主"这个条目下,关于其最近的用法有一段百科全书式的叙述,大意是说,俄国的沙皇、英国的女王和土耳其的国王"一律称为君主或帝"。如此以来,"君主"与"帝"二者相等同,并涵盖了皇帝、女王和国王。即使有人把这解释为君主就是典型的一人统治,即典型的帝(paradigmatic monarch,《牛津英语词典》专门有一项说明这个意思),"君主"仍然在某种意义上与

---

[1] John Pennington,《1200-1600年的君主和法律》,前揭,页77-79,88-90,289。本宁顿还指出,尽管"大多数法学家都把'君主'(princeps)作为统称,指代至高无上的统治者",但也有一些人认为,这个称号"只能用于罗马法所描述的皇帝"。页90-91。

[2] John Pennington,《1200-1600年的君主和法律》,前揭,页83。Leo Strauss,《论僭政》(*On Tyranny*, Victor Gourevitch and Michael Roth, eds., New York, 1991),页24。

[3] Harvey Mansfield,《驯服君主》(*Taming the Prince*, New York, 1989),页33。由于"假定了所有统治都是非正义的,因此,所有统治者表面上都力求避免统治和治理责任",页216。

其他称号具有一致性,从而挫败限定其用法的种种努力。从更为学术化的角度看,情况也一样。比如,对于马基雅维利著作的英译本,人们广泛采用的是吉尔伯特(Allan Gilbert)的译文,但读者要在索引中找"君主"这一项,必须要到"国王"的条目下,后者也只有这么一项。我们将会看到,这是个巨大的失误。在二手资料中也是同样情况。中世纪史学家坎托洛维奇(Ernst Kantorowicz)是个明显的例子,他研究了宗教和圣餐主题世俗化的过程,以及与此相对应的关于国王两个身体(bodies)(【译按】即自然身体和政治身体)概念的变化。这项课题系统地描述了从过去到现代统治概念的发展变化。坎托洛维奇是个特别严谨的学者,但他与吉尔伯特一样,把"国王"与"君主"等同起来,没有提到这种等同可能引起的问题。他把索尔兹伯里的约翰(John of Salisbury)[1]的短语"rex imago aequitatis"(公正的国王)译为"公正的君主",把 rex imago (vicarius) Dei(神一样的国王)的句法分析为 Prince figuring as a simile……of God (神一样的君主)。[2]

然而,在现代政治思想中,把君主用作统称给人印象最深刻的可能是波考克(J. G. A. Pocock)。对于晚近一代的政治学家和历史学家来讲,他的《马基雅维利时代》是研究马基雅维利的典范著作,标志着现代共和思想的出现。对于波考克来讲,与前人一样,"君主"成了无所不在的包容性概念。他解读了马基雅维利时代"谈论政治制度时所能用到的多种概念",在解读中,尽管他承认"君主"与"帝"的意思"随着时间的推移有所变化",但他仍然把二者等同起来。因此,波考克的

---

① 索尔兹伯里的约翰(1115-1180),英国作家、外交家及沙特尔主教。——译注

② 《马基雅维利的主要著作及其他》(*Machiavelli: The Chief Works and Others*, trans Allan Gilbert, 3 vols. Duke University Press, 1965)。Ernst Kantorowicz,《国王的两个身体:中世纪政治神学研究》(*The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, 1957),页89,注释7,94-95。也可参见页92,注释18,页116,218,222,227,263("理想的王权在中世纪晚期可以偶然见到,即不亲自参战的君主"),页439。在最近翻译的但丁著作中可以找到同样的例子。比如,莱恩(Christopher Ryan)把"君主制"和"君主"译成"统治形式"和"统治者",见《但丁:宴饮》(*Dante: The Banquet*, Anma Libri, 1989),页128;肖(Prue Shaw)把"君主专制"(unicus principatus)译作"一人掌握最高权",《但丁的〈论帝制〉》(*Dante: Monarchy*, Cambridge, 1996),页4

分析倾向于忽视君主政体(principate)和帝制(monarchy)之间的区别。《君主论》的开篇讲到,所有的国家和自治领地要么是共和制要么是君主制(repuliche o principati),波考克的解释是,所有“政府要么是共和制要么是帝制;所有帝制(或君主制)不是世袭制就是重新换人”。解读中没有任何迹象表明,“君主”至少是帝的一个特例。不出所料,随之而来的是,“君主”在马基雅维利的“概念库”中本来具有的道德含义丢失了。在这一点上,波考克可能会把马基雅维利的“非道德”[①]实践作为证据。因此,波考克很巧妙地说明了,如何把马基雅维利的君主看作统称(或与其他一人专政没有区别),与把马基雅维利视作道德上的中立联系在一起。

这仅仅是初步的印象,但君主是统称抑或特定称号,仍然没有完全解决,更不用说有令人满意的答案了。现在还有像中世纪法学家那样活跃的人,他们认为,君主至少是潜在的僭主,因此是特定的而不是一般的统治者。最为招惹訾毁的例子可能要算施特劳斯(Leo Strauss)了,他否认马基雅维利的君主是中性概念,而采纳了“老掉牙”的观点,认为马基雅维利是传授邪恶的人,从而把君主等同于古代的僭主。在这一点上,施特劳斯与波考克正好唱反调,当然,这可能一眼看不出来,因为施特劳斯在考察马基雅维利的术语时似乎得出了与波考克一样

---

① 《马基雅维利时代》(*The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, 1975),页57,158,184。波考克可能也意识到了这个问题,于是使用了《论李维》(*Discourses*)中的“霸主”(hegemon)一词,页181—182。至于波考科对语言的论述,参看Christopher Nadon,《亚里士多德与共和制:波考克〈马基雅维利时代〉再审视》(*Aristotle and the Republican Paradigm: A Reconsideration of Pocock's The Machiavellian Moment*),载《政治学评论》(The Review of Politics),1996年秋季号,波考克“最深刻的影响在于他提出了新的历史阐释方法,这种方法主张密切注意以前政治理论家写作的历史背景,特别是语言背景,强调用以表达思想的语言所具有的决定作用”。关于突出马基雅维利的术语会损害他的修辞这种论点,参见Victoria Kahn,《解读马基雅维利:让蒂耶的方法》(Reading Machiavelli: Innocent Gentillet's Discourse on Method)载《政治理论》(Political Theory)1994年第四期,页539-540,特别要参见注释1-3。关于马基雅维利的修辞,参见A. J. Parel,《马基雅维利对于市民人文主义修辞的用法》(Machiavelli's Use of Civic Humanist Rhetoric)载《修辞学》(Rhetorica)1991年第二期,页127—129。Mark Hulliung,《市民马基雅维利》(*Citizen Machiavelli*, Princeton, 1983)关于马基雅维利的论述对我们很有帮助,页219。

的结论,即马基雅维利笔下的"君主"指代多种不同的统治者。正如施特劳斯所说,"君主""可以指仁慈的帝王或任何帝王或处于统治地位的任何个人或团体,其中包括共和国中的统治者们,其他意思就不用提了"。[①] 然而,对于施特劳斯来说,这个发现却导致了与波考克不同的结果。首先,它意味着,马基雅维利的君主抹杀了各种统治形式之间的差异,这对古代思想则是至关重要的。柏拉图与亚里士多德都坚持认为,各种政体和统治者都具有独特性,而且必须如此来理解。与此相反,马基雅维利处处使用"君主"一词,这让人想起忒拉叙马霍斯(Thrasymachus)在《王制》中的争论,他认为,从根本上来说,所有的统治形式都是一样的,都是让强者得利(《王制》,338c – e。参见亚里士多德,《政治学》,1258a8)。因此,马基雅维利对于"君主"的用法表明他偏离了古代的观点。其次,施特劳斯评论中的其他"意思"却是批评,因为它指的是"君主"的一种特殊意思,即君主是僭主。他在另一个地方指出:

> (马基雅维利)在《论李维》中坚持认为王与僭主之间有着根本性的差异;但在《君主论》中他悄悄地取消了这种划分:被称为僭主的人在《君主论》中也被称为君主;僭主一词在《君主论》中从未出现过;僭主这个词听起来太刺耳,不便让君主听到。

施特劳斯然后又在别处对这一点进行了阐述。他暗示,色诺芬(Xenophon)写的对话《希耶罗》(*Hiero*)讲的是僭主的统治艺术,可能为马基雅维利的创作提供了范例。施特劳斯描述了马基雅维利"在他的《君主论》中如何避免使用僭主一词:在《论李维》及其他著作中被称为'僭主'的人在《君主论》中都被称为'君主'"。[②] 这样一来,施特劳斯指出了这个称号如何与古代思想既抵触又一致,又是如何既作为统称又作为特定称号的,即它适用于各种统治形式,同时又专指僭主。

---

① Leo Strauss,《思索马基雅维利》(*Thoughts on Machiavelli*, Seattle, 1969),页 9 – 10,13,47。

② 《论僭政》,页 24 – 26;注释 1,26;页 64,118,注释 2。施特劳斯也关注称号问题,他区分了"不正当"称号如僭主政治和"正当"称号。页 75,179 – 81

紧接着,波考克和施特劳斯都认为,我们至少在某种意义上仍然对马基雅维利的君主感到费解,因为我们没有搞清楚"君主"到底是个新称号还是传统里就有的称号,是统称还是特定称号?或者如萨索(Gennaro Sasso)所说,二者兼而有之?[①] 带着这些问题,我们考察一下马基雅维利和其他人如何使用"君主"一词,希望能够弄清楚流传至今的"君主"称号是不是指各种不同的统治形式。

要问马基雅维利和其他人使用"君主"时表达的是什么意思,关键是要问这个称号表达了新的意思还是仅仅延续了古代的陈词滥调。有证据表明,马基雅维利是旧瓶装新酒,当然,他在其他方面也是一样。他把国家分为共和国和君主国,就是来源于古罗马,这样做使他抛弃了从亚里士多德经波里比乌斯(Polybius)[②]流传下来的政体六分法;但马基雅维利追随波里比乌斯,坦言很多人认为,同意六分法的人比持有其他观点的人更为"明智"。[③] 马基雅维利政体研究方法的创

---

① 萨索区分了"开明君主"(principato civile)和"独裁君主"(principato assoluto),《马基雅维利研究》(*Studi su Machiavelli*, Naples, 1967),页95-100。也可参见《马基雅维利:李维史论》(*Niccolo Machiavelli: Discourses on Livy*, trans, Harvey Mansfield and Nathan Tarcov, Chicago, 1996)中的导论,页xxi。我的译文将参考这本书。

② 波里比阿(公元前200-前118),希腊史学家,著有《罗马史》一书。——译注

③ 《论李维》卷一,二章(页130-131),《君主论》一章(页15);引用马基雅维利的著作,页码放在括号内,表明原文来自于《马基雅维利:〈君主论〉和〈李维史论〉》(*Machiavelli: Il Principe e Discorses*, Sergio Bertelli, ed., Milan, 1960)。Polybius,《罗马史》(*Histories*, Harvard University Press)十卷3-5节,页290-291。关于马基雅维利对于波里比乌斯的继承,参见Sasso,《马基雅维利研究》,前揭,4-5章;Harvey Mansfield,《马基雅维利的新模式与新秩序》(*Machiavelli's New Modes and Orders*, Cornell University Press, 1979),页34-40。至于亚里士多德的政体模式,见《政治学》(*Politics*), 1259a25-b10。我们不深入讨论赫克斯特(J. H. Hexter)所说的《论李维》的困境,即马基雅维利如果不懂希腊语,他又如何利用波里比乌斯的著作?稍加提及就会使我们注意到,在"君主"这一点上,马基雅维利以一种非常有意思的方式偏离了波里比乌斯。马基雅维利谈到,君主制变成了僭主制,君主变成了僭主,但波里比乌斯提到,王政变成了帝制,他认为后者是对前者的歪曲。假如"帝王"是"僭主"的代名词,波考克把"君主"等同于"帝王"(monarchic)要比他的目的更能说明问题。《塞西尔、马基雅维利与波里比乌斯》(*Seyssel, Machiavelli, and Polybius*)载《文艺复兴研究》(*Studies in the Renaissance*)1956年第八期,页96;J. H. Whitfield,《论马基雅维利》(*Discourses on Machiavelli*, Cambridge, 1969),页191-198;F. W. Walbank,《波里比乌斯历史评论》(*Historical Commentary on Polybius*, Oxford, 1957)卷一,页660。

新之处在于，它明显偏离了可能是最广为人知的政体研究法。除此之外，马基雅维利借用的古罗马模式本身，在统治形式这一点上具有一定的突破性。它不仅确立了民主政治和独裁政治之间的对抗（这是马基雅维利及后来政治思想的首要要素），还公开取缔了旧式的古罗马国王。马基雅维利紧扣住罗马君主不放，从而助长了取缔王权（royalty）的运动。[1] 换言之，马基雅维利热衷的君主制和共和制二分法可能是老生常谈，但在当时的背景下，它明显背离了最为传统的王权制（kingship）以及亚里士多德的政体划分方法。

在这些问题上，罗马历史本身和马基雅维利讲述的罗马史相当清楚。奥古斯都皇帝第一个改用君主称号，他登基时让人们称他为君主（princeps）[2]而不是王；君主从来没有成为正式的称号，但后来的皇帝直到戴克里先（Diocletian）都使用这个称号。因此，不能小看这个转变。其原因在于，罗马经历了两个目无法纪专横残暴的塔昆（Tarquin）[3]之后，对王和王权制感到失望：根据马基雅维利的观点，这种经历让人对王权感到灰心丧气，因此，"罗马人……四百年来一直敌视王式的名称"，他们"对这种名称非常痛恨，以至于任何人无论功劳再大，

① 关于当代民主政治和独裁政治的二分参见 Paul Rahe，《古代与现代的共和国》（*Republics Ancient and Modern*，University of North Carolina Press，1992），页380（"……与马基雅维利、培根和笛卡尔一样，霍布斯区分……民众和君主，前者渴望保持已争取到的一切，后者则得寸进尺"），页421、505、711。至于摒弃王制倾向于君主制，参见 Locke，《政府论下篇》（*The Second Treatise*，VIII. ed. Peter Laslett，Cambridge University Press，1988），页344，133条：

> ……如果有人向我说出，世界上有某个人，不论在什么年代，曾自由地建立过合法的帝制政府，那我会向他证明，在那时曾经有十个别的人曾自由地联合起来建立王制（regal）政府或其他形式的政府……要么所有人……都自由，要么世上只有一个合法的君主，一个合法的政府。

② "princeps"国内均译作"元首"，但英文的君主"prince"来自于"princeps"，因此为上下文通畅，也译作"君主"。——译注

③ 塔昆，即普里斯库斯（Tarquinius Priscus，公元前？—公元前578）和苏玻波斯（Tarquinius Superbus，公元前534－公元前510），二者据说是古罗马第五代和第七代国王。——译注

只要他试图称王，就逃脱不了应有的惩罚”。[①] 对于众所周知的君主政体下的皇帝(emperor)来讲，“君主”填补了罗马反对国王所造成的真空。同样，“君主”在狭义上指王子或有继位权利的亲属，现在变成了拥有最高权力的君主。不仅帝国以前的“王子”(principi，这个词用法多种多样)成了大权独揽的君主，而且，王也黯然失色。这些称号的性质甚至发生了变化。“王”与自大和僭主政治联系起来，而“君主”则取得了肯定的意义，这些意义原本与王权相联系，如父权和神性。因此，罗马的“君主”(princeps)从两个方面促进了马基雅维利关于政体的构想。首先，它引入了一个至高无上的新人物，尽管马基雅维利在《君主论》中采用“模范君主”的传统写法来掩饰这一点。然而，即使在这一点上仍然透露出创新的光芒，因为“模范君主”的写作模式本身就是某种突破。我们发现，《君主论》(*De Regimine Principum*)这个题目直到十三世纪末都没人使用过(在这以前的作家大都谈论王和帝)，到了中世纪末期才变得大众化。[②] 其次，超越并取消至高无上

---

① 《论李维》卷一，二十章(页 185)；五十八章(页 264－265)；卷二，五章(页 388)；Seneca，《论仁慈》(*De Clementia*)，十五章 1 节，十六章 2 节；Thomas Aquinas，《论王政》(*On Kingship*，Gerald Phelan，trans.，I. Th. Eschmann，intro. Toronto，1949)，页 20。根据李维的叙述，这两个塔昆被赶下台后，布鲁图斯马上让人民发誓“不再容忍任何人在罗马称王”，《罗马史》(*History of Rome*，trans，B. O. Foster，Harvard University press)，卷二，一章，9－10 行，页 221。

② 在早期的共和时代，“君主”表示在小团体里面的优先权，如首席元老(princeps senatus)、首席青年(princeps iuvenatus)和首席公民(princeps civitatis)。参见《论李维》一卷二章(页 134－135)。原来意义上“王子”(principi)在一人统治的思想兴起后就消失了，关于这一点参见 Vickie B. Sullivan，《马基雅维利的三个罗马》(*Machiavelli's Three Romes*，Northern Illinois University Press，1996)，页 146。

Seneca，《为苏拉一辩》(*Pro Sulla*)，21－25 节(流放的国王)；Cicero，《论共和》(*De Republica*)二卷 26 节。“君主”甚至与重返共和制的想法联系起来。Wilfried Nippel，《古代与现代的共和思想：“混合宪法”和长官》(Ancient and Modern Republicanism：“Mixed Constitution” and Ephors)收于论文集《现代共和的出现》(*The Invention of Modern Republic*，ed.，B. Fontana，Cambridge University Press，1994)，页 6。

关于称号及其意义的变化，其中一个表现就是圣托马斯(St. Thomas)的《论王权》长时间混淆于后来路加的托勒密(Ptolomy of Lucca)所写的《论君主政体》(*De Regimine Principum*)。参见艾希曼的《王权论》前言，页 ix－xi。

的统治者"王"意味着,随着"君主"地位的上升,王或王权受到了削弱。

马基雅维利使用"君主"来表示一个新的政治动向,这同样也可以从几个方面来说明。首先,"王"从未出现在《君主论》中的任一章节标题中,而"君主"和"君主国"(principality)在十七个章节的标题中出现过。"王"在标题中出现过一次,但这个王国的统治者大流士(Darius)没有被称为王,这类王国的统治者都称为君主。同样,在《君主论》中,我们了解到,君主们应当效仿罗马把王国削弱为下辖的行省,取缔所有具有血亲关系的王权,当然还有其他措施。[①]《论李维》也具有同样的倾向,当然,其强调共和制使这一点不那么显而易见。比如,马其顿国王菲利普(Philip of Macedon)和他的儿子亚历山大(Alexander)据说即可证明,连续两个贤明的君主就足以征服世界。根据马基雅维利的观点,这与罗马共和国的所作所为具有一致性,后者曾驱逐国王,"最终"达到"强盛"。也就是说,这两个君主的成功与共和国的伟大相关联。二者都要求削弱王权,这因而成为民主政治和君主政治成功的基石。在《论李维》第一卷的前言中,马基雅维利哀叹当时的"君主和共和国都没有"学习"古代的王国和共和国"里的"王、首领、市民和立法者"(前言,页124,卷一,第二十章,页185)。过去是王国与共和国,各有各的头领,现在是君主和共和国。随着古老的共和国让位于现代的共和国,王也让位于君主。

凭这一点,我们可以说,马基雅维利意在加速早已开始的进程,尽管他的读者没有完全意识到发生了什么事。在《君主论》中,他赞扬了西班牙国王天主教徒斐迪南(Ferdinand the Catholic),后者由一名"弱小的国王"通过"名誉和荣耀"成为"基督徒中的第一个王",同时,对于君主如何才能受到人们的尊敬,他也做出了示范(《君主论》,页89—90,参见第十六章,页67)。对于马基雅维利而言,斐迪南既是君

---

① 《君主论》,四章(页19);《论李维》二卷四章(页289),二十一章(页340)。"君主国"出现在前十一章的的标题中,只有第四章例外,这一章标题中是王国。在第四卷中,大流士类型的帝制的特点是古代的王位世袭制和中央集权制。这一章提到的此类国王只有法国国王一个。

主也是基督徒的王,这表明,相对于那些囿于陈旧的范畴和等级的基督徒,马基雅维利看得更远。若不是马基雅维利倾向于削弱王权,赞成君主,我想人们会贸然认为,这里使用的称号可能表明"王"和"君主"是同时并用的。然而,考虑到马基雅维利在别处也主张削弱王权,并且罗马人反对国王而拥护君主,那么基督徒和国王称号的联系表明,马基雅维利把自己反对国王的行为和自己招致訾议的反对同一教派信徒的行为联系起来了。在这个意义上讲,推崇君主和削弱国王是马基雅维利建设更为伟大的工程——反对基督教会的政治势力——所采取的步骤之一。

从国王到君主的转变声势浩大,并迎来了一种新政治学。这在马基雅维利以外的文献中也可得到印证。但丁就是其中之一。实际上,马基雅维利利用诗人但丁为自己提高君主的地位扫清了道路。《论李维》中只有一处直接引用了但丁,但丁告诉我们,除君主外还有两种选择,王权制和民主政治(il popolo),它们都有自己的缺点。民主政治的缺点是不稳定。人民倾向于推选和追随劣等领导人,结果使自己丧失自信心,导致自我毁灭。马基雅维利引的是《论帝制》(*Monarchy*)一书,但他引的关于民众瞎起哄那段文字则来自于《飨宴》(*Banquet*)。王权制的缺点是继承问题不能确定,也就是说,美德不能依赖继承来获得。马基雅维利在此处引用了《神曲》,认为清正廉明的品德不会"通过后代(树枝)"传下来——但丁的原话是"上升",这种美德必须从"有这种意愿"的人身上去找,即美德靠的不是遗传而是神意。如此以来,但丁在《论李维》中明显起了一个见证人的作用,支持了马基雅维利从罗马那里借过来的反对王权制的立场。对于但丁和马基雅维利而言,由继承得到的地位和品质不值得信赖,要求继承王位的主张也不值得支持。的确,通过把《神曲》里的声明直接强加于但丁的头上,马基雅维利似乎强调但丁在反对王权制。实际上,在原文中,那段话是但丁借古代诗人索尔得罗(Sordello)之口说出来的,后者据称暗地里是个基督徒。发这番议论时,索尔得罗和但丁正在炼狱前半部分

观看那些新近去世的统治者在忏悔。[1]

马基雅维利在利用但丁的同时,也准确地反映了诗人对民众和旧贵族阶层的怀疑,以及对新生君主的疑虑,但重要的是要注意他有些过分,因为他认为自己与但丁一样,都欢迎新出现的秩序。当然,但丁确实怀疑民主政治的稳定性,怀疑血统的力量和传统的权力交接。并且,他还特别把对继承的怀疑与王权制联系起来。当索尔得罗谈到继承的不确定性时,但丁重复了自己的比喻,用树枝比作不成功的继承——通过"树枝(后代)"延续,他把这个比喻用到英格兰国王亨利三世(炼狱的前半部分对他曾有专门的介绍,《炼狱》,第七章,行121,130—132)的"子嗣"上来。另一方面,对于王权制的失败,但丁并不像马基雅维利那样沉着冷静,这一点与本文的主题有关。在炼狱的前半部分,但丁和索尔得罗所观察到的景象对二者来讲都不那么欢快,索尔得罗的评论部分地反映了当时令人痛心疾首的形势。但这种情况并不要求改朝换代和拥戴君主,这与马基雅维利正好相反。另外,但丁哀叹马基雅维利所颂扬的东西,这表明他与马基雅维利一样,都看到了新秩序的到来。但丁与马基雅维利不同之处在于,他对新秩序感到不安,当然,他似乎在马基雅维利之前就发现了这个新秩序,即国王和王制失败之后,接替它们的就是君主和君主制。

但丁对这些事情的看法,可以从他对天堂的描写看出来,特别是他对爱神天界(the heaven of Venus)的描写,也就是上界与下界或永恒的世界与世俗的世界相交的地方。在《神曲》描写爱神天界的地方,我们了解到"上界围绕下界旋转是因为善"(《天堂》第九章,行107—8)。

---

① 《论李维》卷一,十一章(页162),五十三章(页249)。Dante,《炼狱》(Purgatorio, from Dante: The Divine Comedy, John Sinclair Trans., 3 vols. New York, 1961)七章,122－124行。Dante,《宴饮》(Il Convivio, G. Busnelli and G. Vandelli, eds. Florence, 1968)卷一,十一章,5－10节。马基雅维利援引但丁揭示出君主的必要性,援引维吉尔指出了君主应有的品质。《论李维》卷一,二十一章(页187),五十四章(页252－253)。参见《庄重与虔诚:马基雅维利的现代转向》(Gravity and Piety: Machiavelli's Modern Turn),载The Review of Politics,1990年52期,页190－191。

马基雅维利用"传下来"代替了"上升"。关于王位世袭制和继承,参见Kantorowicz,《国王的两个身体》,前揭,页330。也可参见《论李维》卷一,五十五章(页256)

按照这种说法,我们在爱神天界体验到了政治的可能性和极限。然而,有意思的是,在这层天界中,政治的极限或政治上的失败似乎最引人注目。此层天界中最显著的人物是查尔斯(Charles Martel),他的头衔是匈牙利国王,明显要继承两个西西里(Sicilies),但他不幸英年早逝,对未来的世界产生了消极的影响。正如查尔斯对但丁所说,"我在下界的生活很短暂,如果长一些的话,后来的很多罪恶就不会发生了"。查尔斯的评论更加说明了这一点,他说自己的早逝导致了"腐败的统治",因为"一旦本性碰到不适于它的命运",事物就会变得邪恶。查尔斯除了拿自己作例子外,还举出了他的表兄路易(Louis)和罗伯特(Robert),他们都不适合自己的职位,一个尽管具有士兵的本性却"硬要从事宗教",另一个"本来应成为牧师"却"当了王"(《天堂》第八章,行49—84,121—48)。在这一点上,索尔得罗在炼狱前半部分关于失败的王制的论述,与在爱神天界的查尔斯及其亲戚这些令人悲痛的例子具有一致性。[①]

失败的王权制这种令人悲伤的局面与君主这种新世界的联系出现在但丁对爱神天界的刻画中。根据诗人的宇宙论,宇宙由多层旋转的天界构成,每层天界都独立转动,也就是说都有自己的动力因。然而,对于爱神天界,我们看到,但丁关于这些动力因的叙述却互相矛盾。在早期未写完的《飨宴》中,他称其为"王权"(Thrones),但在《神曲》中,他称其为"君权"(Principalities)。这些称号本身来自于《新约》中天使的等级,我们下面将进一步论述(《飨宴》卷二,第五章,6节;《天堂》第八章,行28,34,130—135;第九章,行61)。但我们现在只关注但丁对各层天界的收尾之笔,在他的描写中,等同于君权的天界突出了具有远大前途的国王及其家族的失败,并让我们注意到这种失败所引起的悲惨后果:"后来的罪恶"和"腐败的统治"。另一方面,用吉尔伯特的话说,表示"审判者上帝"(God judicant)的王权改道指

① 至于爱神天界是精神世界和人类世界的交汇点,参见Larry Peterman,《尤利西斯和现代性》(Ulysses and Modernity)载《但丁研究》(*Dante Studies*),1995年113期,页101—103;Richard Kay,《但丁的基督教星相学》(*Dante's Christian Astrology*,University of Pennsylvania Press,1994),页67,80-81,91-92。

向主神朱庇特天界，这层天界具有良性的影响，在这种意义上，它是最好的一层天界，以和谐为特征，表示正义（《天堂》第八章，行51）。[1] 在君权这层天界中，我们看到，受人颂扬的国王痛苦地失败了，其他显贵也不能人尽其才，我们还了解到继承权和王位走向歧途时所带来的后果，这与遵循正义的王权天界形成对比 这并不是要削弱爱神天界积极的方面，爱神天界通过取得政治上的成功和幸福教导我们正确地去爱。然而，断送一位青年国王及其后代的政治前途，让天下陷于“腐败的统治”和“罪恶”，这种情形与作为动力因的君权同时存在。这种巧合符合君权的消极意义，但丁可能是从《圣经》里借来这种消极意义的。在但丁的世界里，国王隐退了，君主彰显出来，这和马基雅维利的世界一样，然而，但丁让我们注意到，这可能与令人讨厌的新秩序在同步进行。但丁和马基雅维利一样教导我们，君主将会出现，失败的国王为他们铺好了道路，但是他不像马基雅维利那样让我们对此充满热情。

《神曲》中的一段话可以表明但丁和马基雅维利之间的这种分歧。但丁在诗中只有一处提到“慎重”（prudenza），这是贤明的亚里士多德式的统治者特有的美德。这里指的是所罗门王的“王者特有的慎重”，后者特别提出，要让理智而不是理论知识作为成“王”的基石。这就是但丁所说的“顺从的心”，所罗门在拉丁版《圣经》中宣扬的也是这个。[2] 在这一方面，所罗门式的慎重是最优秀的国王的标志，它融合了理智和善心，但善心随着如查尔斯这样的人的死亡而

---

① 评论家们认为，这种转变来自格雷高里（Gregory the Great）的教义和伪狄奥尼索斯教义。关于把爱神天界等同于君权，参见 Richard Kay，《但丁的基督教星相学》，前揭，页80－83。关于君权与王权互换的争论概述参见霍兰德（Robert Hollander）1996年10月7日的述评，载《但丁研究》（*Dante Studies*），网 http://www.princeton.edu/dante/rh2 html Allan Gilbert，《但丁的正义观》（*Dante's Conception of Justice*，New York，1965），页187 Richard Kay，《但丁的基督教星相学》，前揭，页187，196，203－207。

② 《天堂》十三章，行94－105；《圣经·列王记》三章9节。参见 Aristotle，《政治学》（*Politics*.），1277b25－27。同样还有亚历山大的慈善行为，见《宴饮》卷四，十一章，14节 关于所罗门的智慧，参见 Etienne Gilson，《但丁与哲学》（*Dante and Philosophy*，New York，1963），页253－257

消失了。马基雅维利当然也紧扣住慎重不放,把它当作统治者应具有的美德,但他抛弃了王者特有的慎重这层意思,但丁却把它与所罗门、《圣经》和"顺从的心"联系在一起。对马基雅维利而言,慎重是君主的美德,与知识没有区别。这可能说明了把但丁的国王世界转变为马基雅维利的君主世界要采取的必然措施,也解释了但丁谨慎对待新秩序的原因,虽然他与马基雅维利都看到新秩序登上了政治舞台。

对于从王制到君主的转变所涉及到的内容,还有另外一种看法,我们最好先暂时回到莎士比亚。我认为,莎士比亚与马基雅维利一样,他们的政治触角都相当敏感,特别是对于未来的情况。我们在前面看到,《亨利八世》对凯瑟琳的描写揭示出称号的变化可能具有悲剧性。然而,在另一方面,这个戏剧表明,称号变化也可能具有积极意义,并且,莎士比亚没有采取但丁那种小心谨慎的观点,而是预见到英国传统王制的消失会导致君主地位的显著提高。戏剧的第一场与最后几场表达了莎士比亚所思考的这些变化的本质。第一幕以夸张的手法描述了 1520 年亨利八世和法国的弗朗西斯一世(Francis I)在金衣地(Field of the Cloth of Gold)[①]"天方夜谭"式的会面。"两个同样光彩照人的国王"在"处处都是王者气派"的地方上演了一场别开生面的戏。最后一场是赞扬伊丽莎白一世的洗礼,剧本告诉我们,这次洗礼将会"繁衍出一千场洗礼"。撇开伊丽莎白会成为"圣女女王"这个反语不提,她的出生也许为将来类似的出生情况提供了一种动力和模式。在最后一幕,坎特伯雷的第一位信仰新教的大主教克兰默(Crammer)在伊丽莎白和她的继任者詹姆士一世统治时期"预言了英格兰未来的幸福景象"。按照克兰默对未来的勾画,当前"王室的婴儿"即"英格兰尊贵强大的君主"将会成为"她同时代所有君主的榜样",她体现了"君主所具有的一切优秀品质",她凤凰涅槃般的骨灰会"重新

---

① 金衣地指现在法国的安德伦(Andren)峡谷,当时是英法两国领土的分界线。亨利八世与弗朗西斯一世会盟于此,场面布置豪华壮观,故有金衣地之称,但由于亨利八世在当年就支持罗马教皇对法国的战争,使会盟失去了其政治意义

产生出另一个和她一样广受敬仰的继承人”。[1] 把《亨利八世》构架起来的几个场景一方面描绘了中世纪末期英国历史的画面，另一方面描述了女王初期的情况，这在莎士比亚看来标志着现代英国政治的开端。这两方面的对照指出了亨利统治的革命性。我们可以说，《亨利八世》开篇向封建政治与王权制发出了最后一声礼炮——金衣地尽管风光无限，政治上却颗粒不收——结局时则颂扬由君主“定夺”的新政治世界。

《理查二世》是莎士比亚英国历史系列剧中的第一部，在这部戏剧中，他开始写英国历史和立宪过程。按照上述说法，《亨利八世》从金衣地写到伊丽莎白和詹姆士时期的英国就为这一过程画上了圆满的句号。在早期的剧本中，莎士比亚把狭隘的中世纪政治等同于约翰(John of Gaunt)[2]，现在我们注意到，这种政治被推翻了，冈特的“王权”和狭隘的“王权统治下的岛屿”不再是英国政治的焦点。正如克兰默所说，现在的政治是向外看，致力于“声誉”和“创建新国家”。[3] 克兰默用君主的形象来描述英国的未来具有重要意义，因为与这个形象和称号相伴随的是另一种统治观点。伊丽莎白起初被宣布为“英格兰尊贵强大的君主”时可能并不引人注目。考虑到她的血统和在继承线上的位置，这个称号从传统上来讲还是恰如其分的。然而，在她出现的其余场景里充斥着君主的语言和形象，其中包括她会成为一个

---

① 《亨利八世》第一幕，第一场，行13－44；第五幕，第三场，行36－37，第四场，行3－55 《亨利八世》作为莎士比亚一系列英国历史剧的最后一部，是莎士比亚的“舞台告别辞”，从直言义或修辞义上来讲都是他对英国政治方向的最后表述。另外，这部戏剧的关键问题即亨利与凯瑟琳离婚娶了安妮具有改朝换代的含义，从而加深了对继承问题的思考，这在但丁与马基雅维利那里曾导致他们倾向于君主。《河边的莎士比亚》(*The Riverside Shakespeare*, Boston, 1974)，页977，979。

② 约翰(1340—1399)，英国军人、政治家、兰开斯特皇室的奠基人——译注

③ 《理查二世》第二幕，第一场，40行。《亨利八世》第五幕，第三场，行37；第四场，行3，46，52，66。关于历史剧的发展方向，参见Larry Peterman，《亨利五世的失败》(The Failure of Henry)，《自然权利和政治权利》(*Natural Right and Political Right*, Thomas Silver and Peter Schramm, eds. Durham, 1984)。页84－86。正如《莎士比亚牛津全集》的编者所说，《亨利八世》和整个英国历史剧系列都“走向”克兰默的预言，卷一，页415。

“长寿的君主”，这些都指向一种反对传统世袭制的新英国政体。比如，与伊丽莎白凤凰涅槃般的特性相一致，那些在她周围的人声称自己也很伟大，他们的根据不是“血统关系”，而是他们仿效了她的行为方式。在阿金库尔（Agincourt）战役前，亨利五世曾激励自己的部队说“谁和我一起流血”我就是谁的兄弟。开始于那时的历史进程在这里圆满结束，至少在修辞上如此。伊丽莎白去世前没有结婚，也没有留下子嗣，按照早先的说法是个“圣女”，这对于整个进程毫无疑问起了一定的作用。然而，莎士比亚确实与我们其他的材料一样证明，随着王权和王位世袭制的隐退，君主走上了前台。另外，莎士比亚通过克兰默大肆赞扬了伊丽莎白和詹姆士，这表明他的新君主拥有的品质与其说与旧式国王的一致，还不如说与马基雅维利式君主的一致。在这一点上，人们只需要提到一个例子就足够了，那就是用大主教的话说，伊丽莎白让人“既爱戴又畏惧”，她关于政治功效的经文会有专门章节论述“和平、富足、友爱、真理和恐怖”。总之，像马基雅维利和但丁一样，莎士比亚的君主表现了新内容，但他没有公开对这个进程表示出怀疑。然而，他的确把君主与某种世界大同思想和政治野心联系起来，从而把新旧世界区分开来。莎士比亚因此重复了原来但丁的比喻，但改变了其含义，他通过克兰默说詹姆士会“像高山上的雪松把枝条伸向周围的全部平原”。[①]

对于马基雅维利和一些具有类似想法的思想家来说，如果使用“君主”作为称号的确表示一种新秩序，那么随之而来的问题就是，这种新秩序具有什么样的内涵。在马基雅维利那里马上可找到部分答案。君主为了不愧于自己的称号一定要熟知强有力的措施，并愿意付诸实施。显然，从较低的位置升上来的君主尤其如此。也就是说，与马基雅维利对王位世袭制和王朝政治的贬斥相一致，在位的君主不是

---

① 《亨利八世》第四幕，第二场，行60－62；第五幕，第四场，行2－3，4，22，25，30，47，57－58，73。在第二幕第四场的45－49行，凯瑟琳已预料到最后一场中称号的相互重叠，认为君主具有智慧和慎重的美德，这在马基雅维利那里已是众所周知。莎士比亚构想的与伊丽莎白一世旗鼓相当的人物可能是普罗斯彼罗（Prospero），他是米兰“强大的君主”，后来是个“强有力的君主”（《暴风雨》第五幕，第一场，行108，122；第四场，行53－54）。

继承而是攫取了自己的称号,他与其他统治者明显的不同之处在于他实施强硬措施的方式。从《君主论》中即可看出统治者之间在这方面的不同,马基雅维利相当简要地论述了继承王位的"世袭君主",比较之下,对于窃取王位或领地的"新君主",他却用了相当长的篇幅。"世袭君主"凭借"寻常的劳动"即可成功维持自己的统治,而"新君主"需要消灭"原来统治者"的世系,总体而言,需要付出"巨大的劳动"才能维持自己的地位。"新君主"优于"世袭君主"或美德优于继承是因为"巨大的劳动"优于"寻常的劳动",是因为"新君主"斩断了"世袭君主"即靠继承登上王位的君主的世系,取得了相当大的成功(《君主论》第二章,页16,第三章,页18)。同样,主动获取"君主"称号的人看起来会比自动承受这个称号的人更无愧于这个称号。

马基雅维利在《论李维》中更为详细地讲述了这些差异,同时还指出了君主如何改进非君主型统治。比如,他带着赞许的口气告诉我们,马其顿国王菲利普"从一个名不见经传的国王"成为希腊的"君主",就是因为他对"各阶层的人"都采取了极其残忍的敌对政策,视自己臣民如绵羊。换言之,像僭主那样对待自己的臣民从而使国王升为君主,菲利普在这方面提供了一堂实例教学课,这让人想起《王制》中忒拉叙马库斯关于牧羊人和他的羊群这个僭主政治的例子。[①]《论李维》对菲利普还有两处评论,在评论中,马基雅维利对这一点作了进一步阐述。在第一处,当时正在讨论欺骗的用途,他把菲利普与西西里僭主阿加托克勒斯(Agathocles)相提并论,认为这两个人利用欺骗获取了王国和"强大的"帝国。在第二处,当时正在讨论统治者如何必须为受到伤害的人报仇,马基雅维利提到菲利普是马其顿的国王、亚历山大的父亲,但这里认为他是一个失败的例子。菲利普曾经没能惩罚强奸犯,愤怒的受害人在菲利普女儿的婚礼上把菲利普杀害。因此,菲利普被杀是因为他不够严厉,我们

---

① 《论李维》卷一,二十六章(页193-194)、《王制》,343b。关于菲利普作为君主的原型,参见Harvey Mansfield,《驯服君主》,前揭,页33,216。

或者可以说他不够君主化。所以，马基雅维利在这里把菲利普称为国王，但在前面，菲利普达到权力的巅峰时，马基雅维利曾把他叫做君主。

总之，马基雅维利论述菲利普的章节让人想起他的君主制，在强调菲利普的成功时使用“君主”，在叙述他犯了错误遭受失败时，即在他没能按君主的标准行事时，这些章节又让人注意到作为国王与父亲而存在的菲利普。结果我们看到，菲利普的声名在于他在王权之外的行为，我们也了解到成功的君主需要满足的苛刻条件，比如，要像菲利普对待马其顿臣民一样残忍，要像阿加托克勒斯那样搞欺骗，惩罚要严厉，报复要巧妙。另外，我们还可以加上一条，灵活利用军队，因为《君主论》讲到菲利普如何受雇于底比斯人(Thebans)，统领军队，但最终背叛了他们并剥夺了他们的自由；还讲到博尔吉亚(Cesare Borgia)[1]、希耶罗(Hiero)[2]、大卫(David)[3]和查理七世，并用他们做例子说明君主如何正确利用军队(《君主论》第十二章，页55，第十三章，页61)。马基雅维利利用菲利普削弱了我们对国王的尊重，他还表明，君主具备一些使他们趋于暴政的条件。在讲到诸如希耶罗和阿加托克勒斯之类的人时，马基雅维利对这一点做了进一步阐发，他讲到这些人如何从“个人”环境中通过运用恐怖手段成长为君主。希耶罗曾把自己的一些士兵“大卸八块”，阿加托克勒斯把叙拉古(Syracuse)的元老和富人斩尽杀绝。这两个人都登上了自己的宝座，但所选取的道路却不相同。阿加托克勒斯在成为君主前是叙拉古的国王，而根据马基雅维利引用的不明材料来看，希耶罗“已具备当王的一切，只差没有王国了”。[4] 这两个典型的个案表明，人们在谋求君主位置的道路上可以跳过国王这一步。这或许有助于解释为什么马基雅维利在《君主

---

① 博尔吉亚(1475－1507)，教会军将领，巴伦西亚大主教。——译注

② 希耶罗二世，公元前269－前215在位。——译注

③ 《圣经·旧约》，指大卫不愿穿扫罗王的铠甲与对手决斗。——译注

④ 《君主论》，第六章，页33，第十三章，页60，第八章，页41－42，《论李维》卷二，第十三章，页311

论》的最后一章重复那些伟大的建国者时没有再提罗穆卢斯(Romulus),[①]他曾在这部小册子的第六章提到过这位伟大的建国者,明白无误地称其为国王。他说,意大利当时正好需要一位"新君主"。但他闭口不提罗穆卢斯王,而提及其他伟大的建国者,他可能认为,国王不能担当他心目中的角色。[②] 果真如此的话,王位世袭制就根本不是统治的先决条件,它在君主的世界里成了一种障碍。

这就引出马基雅维利的国王——君主模式的另一面。君主具有国王所没有的品质,而国王的缺陷又不仅仅局限于王位继承的不确定性,这两方面正好具有一致性。换句话说,君主的品质克服了国王的缺点,弥补了王权制的不足。国王首先在某些方面受到限制,不能很好地对付机遇或紧急事件,君主则不然。比如,国王比君主更易受到教会的影响。王位世袭制和教会对圣事的控制为教会通过婚姻控制国王打开了方便之门。就莎士比亚的亨利八世而言,亨利与凯瑟琳离婚对于罗马的代表大主教沃尔西(Wolsey)来讲,意义并不那么重大,但他要与安妮结婚可就非同小可了。沃尔西在前一个问题上同意妥协,在后一个问题上就没有。同样,马基雅维利的教皇亚历山大六世操纵法国国王路易十二的婚姻,从而使博尔吉亚获利。[③]

更为关键的问题是,王权制因为其诉诸于法制而具有了局限性。这是马基雅维利回应传统的一个主要问题。他实际上采用了传统的观点,认为国王不同于僭主在于他们依法办事,但他却以其矛攻其盾,遵守法制在他那里不是优点而是缺点。马基雅维利指出,完善的制度和法律是强国的特征,这意味着强有力的国王也必须尊重法律,但这

---

① 罗穆卢斯,传说中罗马城的建立者。——译注

② 《君主论》,六章(页30-31),二十六章(页101-102)。这并不是要怀疑罗穆卢斯弑兄一事。参见《论李维》卷一,二章(页134-135),十九章(页183)。

③ 《亨利八世》第二幕,第二场,行94-103。《君主论》,七章(页35)。关于基督教有助于世袭制,参见Anthony Black,《基督教与共和思想:从圣西普里安到卢梭》(Christianity and Republicanism: From St. Cyprian to Rousseau)载《美国政治学评论》(American Political Science Review),1997年第3期,页647。

反过来又限制了他们行动的自由和灵活性。显而易见，各个层次的统治都是如此。对于受到法制约束的统治者和自由统治者之间的差异，可以通过马基雅维利关于马其顿国王菲利普和民众的论述来搞清楚。菲利普因为成了一位君主并重建一切而受到赞扬，民众因为尊重法律和坚定不移而受到赞扬。首先看看对菲利普的描述。根据古代的标准，他是个僭主，因为他重建了一切："谁梦想独裁，即作家们所称的僭主政治，他就应该全面重建"。这意味着菲利普情愿违反集体的标准，或用马基雅维利的话说，他情愿自己的行为方式令集体感到"讨厌"，让各阶层的人感到憎恨，这些人"不是仅指基督徒，而是指所有人"。至少从传统的正义观即要遵守法律来看，这意味着菲利普没有正义可言，我们对于僭主的看法也如此。在《论李维》中仅有一处援引《圣经》为这种行为提供例证，并对此做进一步论证。他把《圣母颂》中本属于上帝的行为给予了大卫王：他"让饥饿的得饱美食，让富足的空手回去"。《论李维》中的另一处称大卫是"卓越的君主"，从《圣经》上把大卫变成了君主的榜样，因为他颠覆了传统即颠覆了穷人和富人通常所受的待遇。像《圣经》里一样，他也创建出"新名号、新权威和新人"。[1] 菲利普违背集体标准的行为是把神授行为世俗化，因为神授行为不会理会集体的标准。基督教教义在精神上对此加以合理化，因为《圣母颂》中说，拯救来自于耶稣，并不局限于一个民族、一套教区法或一系列世俗的标准，但从政治和世俗的角度看，这些行为偏离了法制，而走向僭主政治。政治上模仿神性或把精神世界世俗化使君主趋向于罪恶，主张君主重建一切就等于让君主仿效专制的神明，而不是让他仿效国王，使自己服从集体。

马基雅维利谈到民众时，关于行为的标准就变了。"与通常的看法相反"，他说，民众"一旦成为君主"，如果他们尊重法律或"受

---

[1] 《君主论》十九章（页77－78）。《论李维》卷一，十六章（页176），十九章（页184），二十五章（页192－193），二十六章，（页193－194），五十八章，（页262－263）；卷二，八章，（页298－299）；卷三，一章，（页383）。《圣经·路加福音》一章53节；Leo Strauss，《思索马基雅维利》，前揭，页44。Vickie B. Sullivan，《马基雅维利的三个罗马》（*Machiavelli's Three Romes*），前揭，页159

到法律的规范”,他们将会“坚定、慎重和充满感激”。马基雅维利继续说道,在这种情况下,民众的愿望可以与上帝的愿望相比。君主由于超越法律而变得可敬,那么从统治者或君主的统称意义上来讲,坚定的民众会由于矢志不渝地坚守法律而变得可敬。换句话说,作为统称的君主,民众如果具有国王遵守法律的特点则善良正义,具体到个体的君主如果他们不死守法律,按马基雅维利的说法,他们就会“善良、智慧”。如此以来,马基雅维利明确地把一些人排除在“善良智慧的君主”名单之外,其中有埃及实行“依法”治国时期出生的国王,有古代斯巴达国王,因为根据马基雅维利的观点,斯巴达曾连续八百年追随吕库戈(Lycurgus)[①]的法律,另外还有法国国王,在马基雅维利所了解的国家中,法国的“法制”非常好,也因此成为当时最强大的王国。[②] 我们断定,具体到马其顿的菲利普或马基雅维利笔下的大卫王这些君主,他们像僭主那样超出法律之外自由行动。而统称意义的君主,如占统治地位的民众,明显要坚守法制。通过这样使用称号,马基雅维利成功地让民众和单个统治者对立起来,指出二者之间的差异是由于对待法制的方式不同。

这里,对我们来说,关于马基雅维利的君主至少还有最后一个问题。它关系到马基雅维利利用宗教来声援具有僭主倾向的特定君主和以君主面目出现的遵守法律的民众。一方面,如上所示,马基雅维利利用《圣经》别出心裁地为君主思想辩护,再一次用法学家的话说,就是“不受法律约束”。换句话说,在利用《圣母颂》时,他只使用了基督教传统中的一部分,这部分将精神事务凌驾于政治之上,将法律从属于信仰。在另一方面,他利用宗教,把坚定守法的民众的愿望比作上帝的愿望,维护了民众与正义的联系。马基雅维利似乎让我们在两种宗教之间进退两难,一种宗教使政治从属于更高的东西,从而让我们走向不受约束独断专行的君主,另一种则把守法的民众等同于神

---

① 吕库戈,相传为公元前9世纪斯巴达的法典制定者。——译注

② 《论李维》卷一,五十八章(页262-264)。在提到但丁时(卷一,十一章,页162,五十三章,页249),马基雅维利揭示了王位世袭制和民众的缺点。他在一些地方赞扬了君主和民众的优点(卷一,二十六章,页194,第五十三章)。

明,从而倡导了民众政体(popular government)。在论述菲利普和坚定的民众这两章之间还有一章,在这里,马基雅维利并没有解决我们的问题。他把两种人所造成的后果对立起来,一是没有信仰的专制的罗马执政官阿庇乌斯(Appius)统治的恶果,二是共和派和王室立法者的限制行为所造成的后果,他们吹毛求疵,到了无可"救药"的地步,也就是说,他们缺乏宗教的首要条件。与本组中次要部分的章节不同,这一章没有提及宗教(《论李维》卷一,四十二章,页 230—231)。因此,在选择君主还是民主政体这个问题上又增加了一个问题,即宗教是否影响了选择行为。换言之,我们是不是要认为,宗教在某种程度上决定了我们新的政治选择,而不用再考虑这些选择通常可以追溯到多神教的罗马?[①]

我认为,答案在于,《圣经》允许马基雅维利随心所欲地利用宗教,也就是说,可以认为,宗教至少在某种程度上决定了我们上文遇到的"君主"的意思。上文提到有一种趋势要抹杀政体和统治者之间的区别,比如,就"君主"作为统治者统称而言,只要这种趋势用"君主"指代希伯莱语《旧约》和希腊语《新约》中的统治者的各种名

---

① 《圣母颂》在这一点上的两难处境使得最近有位评论家提醒基督徒们,把"圣歌当作政治行动的宣言……舍弃其中的精神内容"时要小心谨慎。Darrell Bock,《贝克〈新约·路加福音〉疏证》(*Baker Exegetical Commentary on the New Testament*; *Luke*, Bake Books, 1994),页 158。另外一个评论家谈到《圣母颂》中的"社会政治"问题,在《圣母颂》中,"强大的统治者"遭到废黜,卑微的人得到提升和赞扬,富人遭受贫困或烦恼,他得出结论,这些问题必须放到邻近诗歌的大环境中去考虑,这些诗歌带有"伦理宗教"和"社会经济"性质的语言。《沃尔德〈圣经〉注疏》(Word Biblical Commentary, David Hubbard and Glenn Barker, eds. Word Book, 1989)。也可参见 John Pennington,《1200-1600 年的君主和法律》,前揭,页 83;Leo Strauss,《论僭政》,前揭,页 24。

在《论李维》的四十三章(页 231),马基雅维利指出,李维的《罗马史》(卷三,行 41,61—63)有一处讲到执政官们的无神论行为,并把这与坚持信仰众神的自由民众的行为加以对比

一般认为,马基雅维利可以利用宗教来为专制君主辩护,因为在历史上,基督教就反对民主政体或者说倾向于独裁政体。尽管这种观点并不普遍,但它导致了一个结果,那就是对君主的怀疑和对基督教的怀疑是同步的。关于这方面的论述及其相反的论述即基督教思想与共和思想的联系,参见 Anthony Black,《基督教与共和思想:从圣西普里安到卢梭》,前揭,页 647。

称，拉丁文《圣经》就会支持它。也就是说，拉丁文《圣经》大量使用"君主"，模糊了关于统治形式的旧式观点，支持了现代马基雅维利式的关于统治形式的简化主义立场。例如，拉丁文《圣经》用"君主"替代了希伯莱语《旧约》中十几个用于指统治者的词语。这并不是说，拉丁文《圣经》抹杀了统治者之间的所有差异。就我所知，当然也与我们上文提到的"君主"与"国王"的区别相一致，在《旧约》中的"君主"一直就不同于"王"，希伯莱文写作 melek，拉丁文写作 rex。另外，关于统治形式的用语和统治者的称号在拉丁文《圣经》也是一样，这些用语与称号在希伯莱语《旧约》中是找不到的。在拉丁文《旧约》中预示《新约》的地方，君主的统称用法也很明显。例如，拉丁译文预示了《以赛亚书》中"和平的君"的降临，而在《旧约》中，《以赛亚书》是《新约》提及频率最高的书。拉丁文《圣经》把这个人等同于上帝："他名称为奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。"因此，"君主"只不过是神的多种称号中的一种。然而，在希伯莱语中，上述的统治者"君主"(sar shalom)更多地带有世俗的意味，较多地具有特定称号的含义。这样，犹太注疏家强调"君主"的人性，认为以赛亚指一个特定的"王储"，也就是未来的犹太王希西亚(Hezekiah，《以赛亚》9:6)，他们的这种解释在与拉丁文或基督教的解读相对比时更是如此。因此，与原来的希伯莱《圣经》相比，拉丁文《圣经》中的"和平的君"赋予"君主"更为抽象和一般的意义。在《新约》中也有类似的例子，但不那么极端。在这里，"君主"取代了希腊文《圣经》中用于指代统治者和首领的众多词语，这些词语大都以 archo 为词缀，比如 archiereus(大祭司)和 architeloneis(最高长官)(《马太福音》26:62，《路加福音》19:2，《彼得前书》5:4)。这与整个《新约》几乎随意使用"君主"具有一致性，在《新约》中，这个称号可用来称呼耶稣"世上众王的君主"和"君主与救世主"，也可以用来称呼撒旦"世界君主"和"魔鬼的君主"。[1]《圣

① 关于《圣经》倾向于消除古代的思想，见 Leo Strauss，《论僭政》，前揭，页 177。关于宗教延伸到政治参见 Ernst Kantorowicz，《国王的两个身体：中世纪政治神学研究》

经》正是以这种方式支持了马基雅维利统称意义上的"君主"。我们可以称之为以宗教为目的来塑造新君主的第一步。它实际上把统治者从旧的统治范畴中解脱出来,使统称的君主成为可能。

这个过程的第二步是,要拷问这些新君主的统治,也就是君主政体,从而对他们提出置疑。可以看到,这在《新约》中尤其如此。刚才我们讨论过但丁天国里的动力因,从中可以发现,《圣经》里的君主制与"权力"如影随形,非常典型,他们是"人类和自然事件背后"的根本力量,并对"这些事件施加影响"。在《新约》中,他们是达到上帝之爱

(接上页)目前"君主"(princeps)最常见的希伯莱文是 nawsi(受到赞扬的人)和 sar(有地位的人)。dux(长官)和 duces(长官们)也很寻常,用于指代各种领导,但它们的出现频率没有"君主"和"君主们"那么高。参见《民数记》七章2节,《士师记》五章15节。关于"君主"和"国王"的区别参见《箴言》八章15节,《以赛亚书》十章8节。迈蒙尼德(Maimonides)可以说拥护了《旧约》和亚里士多德的主张,他把"统治方式"分为四种不同的类别 参见《中世纪政治哲学》(*Medieval Political Philosophy*, Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds. New York, 1963)。页189-190。

犹太注疏者为支持他们的观点,指出下一首诗来作证(《以赛亚书》九章7节),在这一首诗中,统治者要继承大卫王的政府、王冠和王国。同样,犹太人的评注反对将拉丁文《圣经》将"princeps pacis"(和平的君)与上帝的名字联系起来:"这根本不可能。真正的先知,实际上真正的以色列人,是不会用'全能的上帝'或'永在的父'指称世俗的君主。"参见《〈五经〉和〈哈夫塔拉〉》(*The Socino Edition of the Pentateuch and Haftorahs*, J. H. Hertz, ed London, 1965)。因此,对于犹太人而言,君主严格来讲是个世俗中人,没有国王高贵。据不完全统计,拉丁文《圣经·旧约》大约2500处提到国王,只有大约250处提到君主,因此它们之间的比例为10:1 在另一方面,《新约》强调恩典,而不是律法,与此相呼应,《新约》提及更多的是君主而非国王,通常不太注重统治形式与统治者,其中包括君主 这样,大致算来,它与旧约相比,提及君主的次数比大约为1:7,提及国王的次数比大约为1:15。

一个奇怪的现象就是,根据希腊文《圣经》翻译过来的英文版本比拉丁文版本更加注意搞清楚权力之间的细微区别,结果在英文版本中出现的"君主"要远远少于拉丁文版本中出现的"君主"。

《启示录》一章5节,《使徒行传》五章31节,《约翰福音》十四章30节,《马太福音》十二章24节 《以弗所书》中也有一处提及"空中掌权的君主"(《以弗所书》二章2节),现代评论家认为这是"精神统治者,他统治着具有等级的魔鬼王国" 参见《〈圣经〉牛津指南》,(*The Oxford Companion to the Bible*, Bruce Metzger and Michael Coogan, eds. New York, 1993),页162,611。

的障碍，必需超越他们才能达到神性。比如，正如圣保罗(St. Paul)所说，他们必须从属于神的权威。当然，基督曾参与了他们的创造，但他们后来造反，这就需要从宗教上解除他们的武装："……我们的争战是反对那些执政的、掌权的(principalities)、管辖这幽暗世界的以及天空属灵气的恶魔"。[①] 因此，拉丁文《新约》给予我们的"君主"是用于表示领袖的统称，但它的"君主制"却等同于魔鬼，因此等同于更为特定的君主。这预示了我们在马基雅维利的著作中的发现，即僭主和没有道德含义的君主混合使用的现象。马基雅维利关于君主的问题可以说呼应了基督教关于君主的问题。马基雅维利利用《圣经》服务于自己倡导新君主的目的，但他没必要无中生有地另起炉灶，以具有专制意义的词语重塑这个称号。他至少可以利用《圣经》中的一部分材料。

因此，《圣经》和马基雅维利使我们认识到，那种不可信赖的君主或那种在今天会引起不信任感的君主概念，似乎最终压倒了无道德含义的具有统称性质的"君主"。此现象发生的原因尚不清楚，但可以进行推测。这里我们可以回到但丁寻找一丝线索。我们在前面看到，但丁对于君主制的出现持怀疑态度。尽管如此，他像马基雅维利一样注意到，世界政治需要君主，并让他做出正确回应。他说，要解决他周围的政治分裂和混乱，就需要一种世俗的帝制，在这种政体下，君主起着世俗帝王或皇帝的作用：世俗的帝制就是"君主专制，他一人掌管时间中的一切事务，或受到时间局限的事务"，"君主专制只有君主一人，他拥有一切，别无他求，他会让国王们满足于自己的领地，从而在他们之间实现和平"，这样以来，规模小一些的组织和权力小一些的个人就能够追求自己正确的目标。[②] 乍一看，但丁最初的君主和君主政体与马

① 《伊尔德曼斯〈圣经〉词典》(*The Eerdmans Bible Dictionary*, Allen Myers, ed Eerdmans Publishing Company, 1987)，页850；《歌罗西书》一章16节，二章15节；《以弗所书》六章12节。

② 《宴饮》卷四，四章，4节；译文参照了《但丁的〈宴饮〉》(*The Convivio of Dante Alighieri*, Philip Wicksteed, trans, London, 1903)。《论帝制》(Monarchia, Pier G. Ricci, ed. Verona, 1965)卷一，二章，2节。译文参照Shaw，《但丁的〈论帝制〉》，为明白易懂，对译文有所改动。这里的"君主"是统称，但丁也使用其他称号称呼他，但没有使用过"国王"。

基雅维利的一样,都具有无限的权力,都具有专制倾向。

当但丁转向讨论现实中的君主时,这种未加任何限制的君主就有了改观。首先,但丁用很实际的眼光看待现实中的君主。他们和其他人一样容易犯错。在《飨宴》中,但丁称他们为一群堕落的"本性高贵的人",即"那些君主、男爵、骑士……有男也有女",并且,他在谩骂当时形形色色的统治者时还把"君主与僭主"并置在一起。[①] 然而,更为重要的是,他的一些历史事例表明,要使世俗世界井然有序,就需要在某种程度上对君主加以限制。但丁转向罗马寻找第一批君主,这与马基雅维利如出一辙。但与后者不同的是,他认为,"罗马君主权威"的获得依赖的不是武力而是权利。令人奇怪的是,对于奥古斯都,他没有使用这个称号,他旨在让奥古斯都成为"完美帝制"的元首。相反,但丁把这个称号给了另外两个罗马人。第一个就是恺撒(Julius Caesar),他标志着共和国的终结,因此被认为是罗马的"第一个最高君主"(《论帝制》卷一,第十六章,1,3 节;《飨宴》卷四,第四章,8 节,第五章,12 节;参见《论李维》卷二,第一章,页 275)。但丁笔下历史上的第一个君主揭示了君主和共和人士之间的对立,但丁曾将共和国的支持者布鲁图斯(Brutus)和卡修斯(Cassius)[②]与被叼在撒旦多个口中的犹大一起放入地狱的最底层。让但丁的读者感到沮丧的是,就在此时,他还在颂扬君主与共和派的对立。从这个意义上讲,恺撒表达了罗马的"意愿",要拥护自由而不是共和。[③]

但丁称为"君主"的另一个罗马人是图拉真(Trajan)皇帝。[④] 根据

---

① 《宴饮》卷一,九章,5 节;卷四,六章,20 节。但丁援引《传道书》(十章 16–17 节)对当时的形势作了总结:"邦国呀!你的王若是孩童,你的群臣(princes)早晨宴乐,你就有祸了。"下面这一节可能没有针对任何地方:"邦国啊!你的王若是贵胄之子、你的群臣(princes)按时吃喝、为要补力、不为酒醉,你就有福了。"

② 布鲁图斯(公元前 85–前 42),卡修斯(公元前?–前 42),二者均为刺杀恺撒的主谋。——译注

③ 《地狱》三十四章,行 61–69。为团结一致,就需要有一个意志即君主的意志来指引所有其他人。《论帝制》卷一,十五章,9 节。上帝最伟大的禀赋是"自由意志"《天堂》五章,行 21;六章,行 57。《论帝制》卷一,十二章,2,8 节。

④ 图拉真(53–117),古罗马皇帝(98–117)。——译注

一种流传相当广泛的传说,他升入了天堂。在传说中,圣格列高利(St. Gregory)被图拉真谦卑、"正义和虔诚"的行为所感动,代他祈祷,使图拉真得到拯救。但丁在《炼狱》中讲述了这个故事,说图拉真去世后不久又复活了,皈依了基督教之后又死了。[①] 这样,但丁认为,与异教徒恺撒相对立的就是基督徒图拉真。考虑到图拉真因为迫害基督徒而臭名昭著,就具有了讽刺意味。图拉真反过来又为但丁其余的历史定下了基调,因为《神曲》中提到的其他所有的君主都是教会里的君主(Prince of Church)。第一个就是但丁不共戴天的仇人教皇卜尼法斯八世(Boniface Ⅷ)这个"新法利赛教派的君主",最后两个是荣耀伟大的圣彼得和圣雅各(James),在他们之间的是圣方济各(Francis)和圣多明多(Dominic)(《地狱》第二十七章,行85,《天堂》第十一章,行35,第二十五章,行2)。在但丁的世界里,两类君主在争夺最高权力,一类是恺撒式的君主,另一类是教会里的君主,他们一起表示民主制之外的另一种模式。但丁说,罗马共和国曾一直反对"君主"和"圣教团"(collegi)。在《神曲》中和其他地方,圣教团与宗教相关(《天堂》第六章,行45;参见《炼狱》第十六章,行129,《天堂》第十九章,行110;也可参见《地狱》第二十三章,行91,《天堂》第二十二章,行98)。

这里因此提到了但丁想象中的世界上的两类君主。这显然造成了一些问题,尤其是在中世纪中期教皇与皇帝之间的敌对斗争之后。其中一个问题就是如何约束君主,或准确说来,如何保证世俗的君主不会危害自己的臣民。简言之,按照但丁所说,假如君主的政治权限没有受到制约,我们如何能够肯定君主会维护臣民的自由?根据摩西的模式,他将为"每一个君主"颁布法律,这和以色列族人遇到的情况一样,但是什么能够迫使他遵守法律呢?因为我们知道,但丁提醒我们注意《诗篇》中的前景,即公正者不会害怕"诬蔑",这意味着作为立法者的统治者不必要受到集体观念或传统的约束(《论帝制》卷一,第

---

① 《炼狱》十章,行73-96;《天堂》二十章,行44,112-117。关于图拉真皇帝的传奇参见Edward Moore,《但丁研究第二辑》(*Studies in Dante: Second Series*, Oxford University Press, 1968),页39,254-255;Richard Kay,《但丁的基督教星相学》,前揭,页212-214。

十二章,9—12节,第十四章,7—9节;卷三,第一章,4节;《诗篇》111:7)。换句话说,虽然但丁的君主仿效摩西,马基雅维利的君主仿效大卫王,但二者都面临着暴政的诱惑。

为解决这个难题,但丁把自己的问题的另一方面即世俗君主与精神君主共处变成了一种美德。两种君主的共存回答了如何制约不受约束的君主的问题,另外,它还暗示出马基雅维利式的君主最终为什么会变成僭主。对于但丁而言,政治自由要得到保证,就要让世俗的君主和宗教的君主也可以说恺撒和图拉真二者的后来者共同掌权。这最终表示,世俗的权力在必要时必须屈从于宗教的权力。正如但丁所说,"保护世界者被称为罗马君主",他必须尊重罗马教皇,因为君主统管的尘世间的幸福要轻于教皇管辖的来世永恒的幸福。因此,《论帝制》得出结论:"恺撒必须像长子尊重父亲那样尊重彼得"。暂且不谈这种尊重,当前的关键问题是,但丁提出了中世纪末期关于权力约束与制衡的模式,以防止君主发展成为僭主。[①] 正如一些注疏家所指出的那样,这种安排明显困难重重,不堪一击,要得到顺利实施,就必须作一些巨大的改变。[②] 然而,我们再说一遍,从理论上讲,这是遏制世俗君主和宗教君主的一种方法。如但丁在《神曲》中所说,罗马过去一直有两个太阳引导人们分别走向现实和永恒的幸福。只要他们共在,一切都很顺利。但是但丁说,现在"剑"与"权杖"这两方面的结合却产生了恶果,因为"二者互不畏惧"(《炼狱》第十六章,行106—112;《地狱》第十二章,行104,132;第二十七章,行38,54;《炼狱》第六章,行125)。对但丁而言,这样来制约占统治地位的君主可以说取代了法制而成为防止僭政的根本方法。法制是古人对付僭政的方法,为什么它不再发挥作用,这是另外一个问题,但我们可以仅指出一点,但丁关于世界君主统治下的世俗幸福的模式是《加拉太书》四章4节中"时机成熟"的状况,在这一节中,圣保罗斥责自愿生活在"律法下"的人

---

① 《论帝制》卷三,十五章,节10-11,17,18。至于但丁提出的关于塑造"现代最高领袖"的筹划参见Harvey Mansfield,《驯服君主》,前揭,页96-97。

② 参见Etienne Gilson,《但丁与哲学》,前揭,页184-190;Ernst Kantorowicz,《国王的两个身体:中世纪政治神学研究》,前揭,页461。

们，并以基督自由的名义提醒他们，生在“律法下”的人会拯救受制于法律的人们(《论帝制》卷一，十六章2节；《加拉太书》4:4,21)。

马基雅维利当然不会持这种主张，这必然要求付出代价。由于没有采取但丁的作法，他就面临着一种危险，即可能会出现一个不受约束的、因此会有僭政倾向的君主。我们记得，他曾让我们注意到没有宗教信仰的阿庇乌斯和无可救药但受到大众欢迎的国王，他们可以代替遵循《圣母颂》的君主和具有与上帝一样愿望的民众。在马基雅维利看来，这明显比但丁所做的与教会妥协更为可取。换句话说，他开创了一种新的思维模式，即任何政治形式都要好于接受或遵从教会的政治权势。我们在前面看到，马基雅维利的新君主在《圣经》里已有预示。这只是马基雅维利著作中具有讽刺意味的事例之一，即《圣经》在马基雅维利的学说中同时也埋下了剥夺教会君主和整个宗教权力的种子。

总之，尽管从中世纪晚期到现在，“君主”的用法一直不很精确，但这个称号表现了政体思想的嬗变。特别是在马基雅维利那里，君主是与国王、民主政治和法制相对立的。我认为，这有助于解释我们目前对于君主的不信任。只要但丁主张的政治与宗教之间的妥协遭到拒绝，似乎就没有办法避免这种现象。我们可以通过消除统称君主和特定君主之间的区别或让君主表达人民的声音来掩饰僭政倾向，但正如阿拉贡的凯瑟琳所发现的那样，归根到底，没有什么能约束缺乏宗教信仰的君主。

（译者单位：湛江海洋大学外语系讲师）

马基雅维利与现代性问题

帕雷尔(A. J. Parel) 著
魏朝勇　译

众所周知,马基雅维利是政治哲学的革新者。《君主论》第15章概述了革新方略:他想脱离前辈们的规则。新哲学的目标是"有效的真理",而不是对真理的想象。新哲学真正关心的是实际的国家,它对"想象的共和国与王国"不以为然。人如何生活与人应当如何生活的区分仍是必要的,但其目的仅仅是想指出人之所为从来不会因人之该有所为而遭摈弃。国家的保存已显现为新的最高利益(summum bonum),即一切事物得以许可的利益。美德与恶行的区别不再重要;但新型的统治者,如果他是良善的,就必须懂得怎样成为不善。《论李维》第1卷的前言也提出了相似的方略:他决定"踏上一条尚未有人涉足的道路",引介"新的范式和秩序"。[①]

令人疑惑的是,作为一名革新者是否必定让马基雅维利变成现代

① 本文涉及的马基雅维利著作,见 Mario Martelli 编,《马基雅维利全集》(*Tutte le opere*, *Florence*, 1971);后文简称 Martelli 版。我自己翻译了马基雅维利作品的一些段落,期间我参考了 Allan Gilbert 的译本:《马基雅维利文集》(*Machiavelli: The Chief Works and Others*),卷3(Durhan, NC: Duke University Press, 1965)。《论李维的前十书》(*Discourses on the First Decade of Titus Livius*)后文简称《论李维》(*Discourses*)。

人呢？成为新等同于成为现代吗？大多数把他当作革新者来谈论的批评家没有提出这个特殊问题。他们承认，马基雅维利不是一个古代人，可他们不清楚他是不是一个现代人。然而，施特劳斯（Leo Strauss）坚持认为，马基雅维利的新构成了他的现代性。[①] 在这一点上，施特劳斯受到曼斯菲尔德（C. Mansfield, Jr.）、布鲁姆（Allan Bloom）等人追随。施特劳斯声明，现代政治哲学兴于反对古典思想和基督教、反对雅典与耶路撒冷的斗争，率先宣告这场斗争的人是马基雅维利。从这场斗争中涌现出一种新的思想范式，它的哲学品性不再属于古希腊。"恰是在努力理解现代哲学时，我们偶遇了马基雅维利"。[②] 马基雅维利，而非霍布斯，才是现代政治哲学的奠基人，[③]"一切特定的现代政治科学依赖于马基雅维利铺设的基础"。[④] 照施特劳斯看，马基雅维利的现代性首先在于他抨击柏拉图和亚里士多德的古典政治哲学；其次，在于他降低了由应然（what ought to be）转向实然（what is）的政治标准；第三，在于他设法驾驭命运或机缘；最后，在于他想"使正当或合意的社会秩序的实现变为可能"。[⑤] 为了支持这些看法，施特劳斯断言，"马基雅维利的政治科学与新自然科学之间有一种隐蔽的血缘关系"（前揭，页47）。

无论如何，只有在考察马基雅维利的自然观和人性观、也就是他的宇宙论和人类学之后，我们才能弄清施特劳斯观点的有效性。

---

① 施特劳斯（Leo Strauss），《霍布斯的政治哲学》（*The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1952），页 xix；《自然权利与历史》（*Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953），页 178－179；《什么是政治哲学及其他研究》（*What Is Political Philosophy? And Other Studies*, Glencoe, IL: Free Press, 1959），页 41－47；《关于马基雅维利的思索》（*Thoughts on Machiavelli*, Seattle, 1969），随处可见，《论僭政》（On Tyranny, Ithaca, Cornell, 1963），页 24、110－111、196－197、205；《政治哲学的历史》（*History of Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987），页 296－318。

② 施特劳斯，《自然权利与历史》，页 297。

③ 施特劳斯，《霍布斯的政治哲学》，页 xix；《什么是政治哲学》，页 40。

④ 施特劳斯，《论僭政》，页 24。

⑤ 施特劳斯，《什么是政治哲学》，页 46－47。

马基雅维利的宇宙论

马基雅维利的政治理论以许多前现代的宇宙论假设作其支撑。首当其冲的假设是认为上天(heaven)和大地、天体与尘世之间存有差别。两者因果相联,仿佛高级对应低级。相信尘世间自然和人类的任何活动,依靠源于上天、日月星辰的运动。这是马基雅维利历史编纂学潜在的关键假设。某种程度上,历史是天体自行运转的职能,也是人类因果关系的产物。这个观点在精心撰写的《论李维》第1卷(该卷是现能见到的马基雅维利手稿的唯一部分)的前言里得以陈述。历史运转不是人类充分自主活动的结果;历史因其"运动、规律和力量",凭靠"上天、繁星和各种元机"。这种对宇宙活动的依靠不仅说明规律性和预言性,也可解释文明、国家与宗教的兴废模式。马基雅维利的美德"模仿"理论的有效性取决于这类声称的事实。他同代人的"错误"是他们没有接受这种历史识见。在马基雅维利看来,这种接受的阙如,是因基督教宣扬了一种线性历史观。他宏大的革新策略之一将是恢复古老的、前现代的历史理论,以便美德模仿在道德上成为可能。疗治现代腐败,就是实践古老德行。由于遗忘了历史与政治的"真理",他同时代"堕落"的基督徒们阅读历史只是意在娱乐,无关道德指引。

> 缘此可明,众多阅读者乐于探听它们(历史)囊括的各种事件,根本没想过效仿古人,他们判定这种模仿不仅困难,而且虚妄,仿佛上天、太阳、各种元机和人类的运动、规律及力量,变得与古时大相径庭。[①]

正是想让人们摆脱这种错误,马基雅维利决定根据他对"古代和

---

① "……come se il cielo, il sole, li elementi, li uomini, fussino variati di moto, di ordine e di potenza, da quello che gli erono antiquamente"(《论李维》,卷1前言,Martelli版,页76)。

现代事物的认知"(secondo le cognizione delle antique e moderne cose)，撰写"李维史论"。[1]

历史上发生的一切事情，遵循宇宙运动的法则。严格地讲，历史是宇宙和人类活动的联合体，其中一方扮演高级角色，另一方担承从属角色。就马基雅维利的立场而言，《论李维》第1卷第2章所描述的政治体制的循环现象，也应看作是按照统辖历史的总体法则形成的。

马基雅维利把宇宙运动的理论施用于政治，他指出，当国家恰好处于合适的历史时期，只要在此时产生美德模仿，就会相当成功。因为各个国家都遵从兴盛与衰亡、美德与腐败的更替模式；它们有其上升和下降的阶段。美德模仿要是灵验的话，就该发生在国家处于上升的阶段。

> 既然人间事务(le cose umane)变化无常，起起落落。所以，一个城市或地区藉着某些英才俊杰建立规划有致的管理，假以时日，它会因创建者的德行而渐入佳境。生于这样一个国度的人，他若是赞美古代胜过称颂现代，那他就是自欺欺人……。但是后来才出生在那个城市或地区的人们，适逢国家正堕入衰颓境地，那么他们就不是自欺欺人了。[2]

《佛罗伦萨史》全面地表达了这个理论：

> 在常规变化中，各地区一般是从秩序转向混乱，接着从混乱回到秩序；既然自然不允许世事(mondane cose)静息停歇，当它们止于至善而又不可能向上提升时，便会走向衰落。同样，当它们已经坠落、由其缺陷降到最低之点、且无法再往下沉沦时，就必定

---

① 这里须注意马基雅维利对古代和现代观念的运用。"现代事物"(moderne cose)是新近或当今的事物，它根据基督教文化原则来理解并阐释，而"古代事物"是根据古典或前基督教文化原则来理解并阐释的事物。在马基雅维利，基督教是现代性的一部分。古今之争在他的作品中经常出现。

② 《论李维》，卷2前言，Martelli版，页145。

开始反弹。于是,它们总是从善蜕变为恶,从恶上升到善。因为德行创建和平;和平肇生安逸;安逸引发混乱;混乱招致毁灭;是故,它们又从毁灭重回秩序;从秩序臻至德行;最终,迈向荣耀和幸运。[①]

此外,战争与和平的问题也与宇宙运动的范畴相伴生。这就是说,在马基雅维利,战争与和平不只是人类的原因所致:上天的意向也为之发挥作用。国家具有成为领土扩张者的天然趋势,这趋势随着上天对国家的"影响"而更变。若果如此,攻城略地比固守疆土更需一套理性的政策。

但是,人间事务(tutte le cose umane)变幻无定,它们必有兴盛衰废;许多事情并不是由理性引导你去面对,倒是由必然性促使你去完成。[②]

即便"上天善待一个国家,从不让它戎事倥偬",但结局可能是安逸(ozio)使它变得"羸弱或分裂"。在两者中的任一情形下,国家的危险都是逼切真实。故此,既无法在国际事物中保持平衡,也无法谨守中庸之道。最光荣的道路就是成为强者和扩张者,这样,"倘若必然性导致国家发展,它们就能保住业已控制的东西"(同上)。不容忽视的是,马基雅维利甚至在分析战争、和平与外交政策时,也预设天赋的"必然性"(滋生于宇宙原因)在人间事务操作中的功效。

马基雅维利坚信前现代观念中上天的自然"神意"(heaven's naturalisitc "providence"),支配着包括宗教或"宗派"命运在内的人间事务。《论李维》第2卷第5章以一般性语词阐述了这个意思。上天造成了洪水、饥荒和瘟疫这样的自然灾害,目的是想保持人类物种的相对健康。陆地上人口增长的压力,

① Martelli 版,页738;比较《金驴记》(The Golden Ass),第5章,Martelli 版,页967

② 《论李维》,卷1第6章,Martelli 版,页86。

> 使得人们无法在其居住之地生活，也不能往别处迁徙，所有地方都已人满为患，当人类的狡诈和怨恨膨胀到极致时，世界必须得到清洗。

发动清洗的原因由上天操持：

> 至于这些来自上天的因由，是指清除人类种族、把世界上某个地方的居民弄得寥寥无几的那些灾患，它们要么是瘟疫，要么是饥荒或洪水(Martelli 版，页 154－155)。

这些人口清洗是在上天监督之下"自然"进程运作的一部分。结果是，"经过人口锐减并又遭受挫败之后，人们能过上更为舒畅的生活，变得更加良善"。换句话说，上天意识到生存的物质条件应有益于人类物种，而通过自然灾害对"世界上某个地方"进行周期性的毁灭，是实现那个目标的一种手段。

上天的自然"神意"不仅扩展至整个人类，也施与特定的国家。在《论李维》第 2 卷第 29 章，马基雅维利按自然"神意"剖析早期罗马共和国的命运。他解释说，罗马的范例完全说明了一个普遍规律。在公元前 390 年的高卢战争中，人们臆测上天是在"考验"罗马共和国的德行。"我们要是仔细观察人间事务如何运行，就会多次看到，事件与变故的发生，是因违背了不容抗拒的众天神(the heavens)"。马基雅维利示意，此种情形如果在罗马已经出现过，那就"毫不奇怪"，在比罗马低劣的城市或国家，它们将是屡见不鲜。马基雅维利详尽地研究了高卢战争，它"引人注目地显示了上天的威力君临人间事务"。某种意义上，上天希望罗马人知道它的威力；马基雅维利断定，正因星相(astral)的缘故，罗马犯了不少外交和军事方面的大错，所有这些都被他以章节问题精细地编录在目。大概是上天的眷顾，罗马人通过了"考验"，时势朝着利于罗马的方向转变，罗马挺了过来。

公元前 390 年的高卢战争，并不是马基雅维利提供的有关上天"神意"的唯一例证。1494 年法国人对意大利的入侵，与随后打击意

大利的政治灾难,都是命运和星宿不吉(astral displeasure)的显现。《前十书》(First Decennale)、特别是它的"献辞"和开头语对此言之凿凿。在致萨尔维阿蒂(Alamanno Salviati)的"献辞"里,马基雅维利申说,缘于"命运的必然"(necessità del fato),意大利的政治忧患已是在劫难逃。这个观点在拉丁文版的"献辞"中尤为尖锐。意大利的忧患肇端于"命运的必然,它的力量不可阻挡"(necessitudine fati, cujus vis refringi non potest)。[①] 而开头的几行诗句,揭橥命运此时意味着星宿的"意志":

> 我将吟叹意大利的苦难,
> 因为那两束辉光刚刚飞逝
> 繁星下的敌意笼罩着劭美。[②]

马基雅维利还提到另外两个例子以证明上天"神意"支配意大利的政治。第一个例子关涉科隆纳(Colonna)和奥尔西尼(Orisini)家族的隆兴。这个例子论及罗马教皇权力,令人印象深刻。它暗含的意思是,甚至罗马教皇的命运也受制于自然"神意"。

> 众天神(知道法国人和德意志人离开意大利的时间一定会来临,领土将要完整地留给意大利人自己治理)注定教皇无法巩固或享有他的权威,他缺乏来自阿尔卑斯山脉那一边的反对派的拥护,却在罗马扶持了两个强大家族:科隆纳和奥尔西尼;鉴于他们的势力以及他们的近邻关系,致使教皇职权行同虚设。[③]

第二个例子事关佛罗伦萨政治生活中臭名昭著的党派之争。马基雅维利宣称,党派之争,祸起佛罗伦萨的"致命家族"(fated fami-

---

① 这封信的意大利文版与拉丁文版,都注明 1504 年 11 月 8 日,见 Martelli 版,页 939

② "Io canterò l'italiche fatiche, /seguite già ne' duo passati lustri/ sotto le stelle al suo bene inimiche"(前揭,页 940)。

③ 《佛罗伦萨史》,卷 1 第 25 章,Martelli 版,页 649-650

lies)。但是,对于佛罗伦萨而言,拥有致命家族不是奇怪的事情;马基雅维利说,每个共和国都有它的"致命家族",只不过佛罗伦萨享有更多的份额。

> 看来是上天的命定,为了使人间事务既不持久也不安宁,在任何共和国中都有致命家族(famiglie fatali),它们天生就是为了毁灭。比起其他地方,我们的国家更是盛产这类货色。[①]

于是,在各大家族之间,诸如邦德尔蒙蒂(Buondelmonti)与乌贝尔蒂(Uberti)、多纳蒂(Donati)与切尔基(Cerchi)、里奇(Ricci)与阿尔比齐(Albizzi)、更不消说美第奇(Medici)与阿尔比齐,他们彼此的斗争,也可从宇宙法则影响佛罗伦萨政治活动的角度来看待。

当我们把目光由政治转到宗教,一样能见到马基雅维利诉诸于上天引致的因由。他把罗马人宗教的起源归结于众天神的"审判":

> 众天神判定(giudicando i cieli),罗穆卢斯(Romulus)的法令对于一个如此伟大的帝国尚有不足。[②]

所以,他们鼓动元老院任命庞皮利乌斯(Numa Pompilius)为罗穆卢斯的继任者和罗马宗教制度的缔造者。从这一章节推论,宗教的工具特性在马基雅维利的宇宙论中有其根基。正是众神断定宗教是政治的必然补充。显然,因循这种思维模式,宗教没有其他目的。于此可明,那些宗教事务的管理者,不论是元老院、还是执政官抑或占卜师,都能为着政治目的合法利用宗教。他们更能毫不犹豫地利用人类对于未知事物的恐惧和人类的迷信。罗马人恰恰这么做。罗马的宗教习俗——神谕、预兆、神圣"雏鸡"的行为——大多留待那些洞悉"自然事物"(cose naturali)的人去解释。这意思是说,自然现象的效

① 前揭,卷3第5章,Martelli版,页694。
② 《论李维》,卷1第11章,Martelli版,页93、

应有时看来似乎是上天发送的信号。先知和占卜师经常“发出口谕以便取悦权势人物”。[①] 在马基雅维利的眼里,这一切都是正当且合法的,宗教根本是上天想替国家服务。虽然国家为着自己的目的利用宗教,但不表示宗教本身是人类的发明创造。在起源或“灵感”上,宗教是超凡的;在用途上,宗教全然是平民的、世俗的。

我们来看看马基雅维利针对基督教的著名抨击。[②] 毋庸置疑,这抨击一部分是基于意大利教会扮演的政治角色,一部分是基于意大利的基督教精英、特别是神职人员的道德堕落。这些是实践上产生的缺漏,可借助改革加以修正。问题在于,马基雅维利批评的根源是不是来自他的宇宙论。他的主要抨击不是指向实践,而是指向基督教的理论,也就是说,基督教是一种超自然的宗教,并不凭靠上天的审判。既然它不是发端于上天的审判,便无法真正地转变成政治工具。基督教的起源是那不可创造的逻各斯,逻各斯比繁星和众天神还要高超。这个事实表明,把基督教当成宇宙的、自然性宗教来对待的一切做法纯属徒劳。基督教不是上天“审判”的创造物,它无法融入马基雅维利的政治哲学。是故,基督教能够合理地保持沉思对于政治行动的优越;传导另一位父(patria)的观念,这父高于现世的父;倡议除政治的最高利益之外的另一种最高利益;以精神荣誉对抗物质荣誉(mondana gloria);并确信心灵之善优于身体之善。

但在《论李维》第2卷第2章中,马基雅维利没有把基督教看作超自然的宗教,而是看作宇宙的、自然性宗教。他暗示基督教的外观,与“变得女人气的世界和武装尽失的上天”若合符节。与此密切相关的是,他开始认为基督教肇始于众天神的审判,当上天和大地同处特定的占星状况之时,基督教看来好像如此。在当时的占星术里,人们相信基督教是木星和水星会合的产物;以为水星是馈赠思想与沉思的行星。因此,马基雅维利所说的基督教涉嫌导入尘世的“羸弱”,并同基

---

① 《论李维》,卷1第12章,Martelli版,页95。

② 《论李维》,卷1第12章,《论李维》,卷2第2章;《君主论》,第12章,《佛罗伦萨史》,卷1第9章。

督教的沉思倾向一样，在宇宙论中有着自己的自然根据。

适用于宗教的占星术思维模式，在《论李维》第2卷第5章再次出现：马基雅维利指所有的宗教都“在五六千年里变化了两三次”。计算并预测宗教的持续时间，是星相自然哲学过往的热衷。例如，萨佛纳罗拉(Savonarola)在他的《论占星术》中奚落了这些计算；据他讲，阿布玛棐(Abu'Mashar)算出1460年为基督教的寿命期限，哈布拉兹(Habraz)却说是1444年。[①] 在《论李维》第2卷第5章，尽管马基雅维利没有为基督教的终结预定确切日期，但他似乎暗示基督教有一种时限。而同时，基督徒要做的事情是遵照德行解释基督教，那德行犹如本能的信仰，它是基督徒无法解释的东西。倘若基督教能于政治上而非理论上得到解释，在剩余的期限内，它就会变成一种政治上赋有侵略性的宗教；基督教的管理者就能操纵基督教，如同罗马元老院操纵异教一样。不过，马基雅维利担心，基督教神学以这个曾经的偶然事件的方式矗立了起来。基督教用关于天堂(paradiso)的神学观对抗关于上天(il cielo)的宇宙哲学观：

> 这种(基督徒的)生活方式让世界变得羸弱不堪，使其成了邪恶之徒的猎物，他能随心所欲地操控这个世界，至于大多数民众(l'universalità degli uomini)，为了上天堂，只想忍辱负重，从不考虑报复。[②]

上天与天堂的位置对立，映照了马基雅维利的政治宇宙哲学与基督教神学的冲突。

马基雅维利颂扬更新和“回归开端”，[③]其理论的主要成分也内蕴了宇宙论观点。虽然“一切世事”(tutte le cose del mondo)具有生命的限度(il termine)，某些事物却能延年益寿，如果他们通过回归开端、进

---

① 萨佛纳罗拉(Girolomo Savonarola)，《论占星术》(*Contra Astrologiam Divinatricem*)，第3册第4章。我用的是这部著作的1497年版，现保存于哈佛大学霍顿(Houghton)图书馆。

② 《论李维》，卷2第2章，Martelli版，页149－150。

③ 《论李维》，卷3第1章，Martelli版，页195。

行周期性的自我更新的话。当然,以这种方式延续生命的事物,是某种"混合机体"——共和制、君主制及宗教信仰。至关紧要的是,这些机体不亚于自然机体,奉守"上天替他们注定"的法则。它们还服从"时间的历程";马基雅维利不厌其烦地说,时间造成破坏,扰乱所有人类的集体组织,无论它们是宗教的还是世俗的。[①] 然而,人类的因果关系只在上天运动强加的限度内起作用,它要是发挥影响,将导致存在之物的短暂更新。不容忽视的是,回到更新之物的源头,是一种前现代观念,马基雅维利的更新理论与此颇有干系。马基雅维利的更新不是朝前看,它是向后看。即便在《论李维》第1卷第39章,马基雅维利明确表示如此更新带来新的治疗,但这种类型的新,还只能由《论李维》第2卷(前言)表达的基本观念来解释。那就是,"世界常常以同样的方式继续前行,善恶的多少历来相当,恶与善却因地而异"。[②] 善恶的总量保持不变,唯一不同的是善或美德随着国家而迁移——在马基雅维利的名单中,是从亚述(Assyria)迁移到米底亚(Media),再到波斯(Persia),到古意大利,最后到土耳其、法国、德意志的部分地区和瑞士。

《论李维》第3卷第1章引用的更新例证,是早期罗马共和制、天主教教会的方济各和多明各运动及同时代的法国君主制。确实,每一个事例里,特有的人类状况起着作用。在罗马的事例中,有公元前390年高卢战争这样的外部事件,以及严格执行罗马法律时造就的内部更新。在方济各和多明各运动的事例里,固然有圣方济各、圣多明各与其同伙们建立的典范。马基雅维利解释了基督教的这次更新,居然认为它同样服从上天注定的历程。换句话说,马基雅维利不是在神学上理解基督教的更新,他侧重于宇宙论的看法。这令人想起当时的星相自然哲学,凭此观照,方济各和多明各改革该是在1226年行星会合时就已开始了。巴黎大学的校长、一位身份不低于红衣主教达艾利(Pierre D'Ailly,公元1350-1420)的保守人士,以占星计算为据,相信了

---

① 《论李维》,卷3第9章,Martelli版,页212。
② 《论李维》,卷2前言,Martelli版,页145。

这个说法。[1] 马基雅维利更新观的宇宙论背景，让人怀疑他是否充分考虑到这些更新只是人类的自主活动。有人觉得要以探究人类的自主性来理解马基雅维利的更新观。[2] 曼斯菲尔德藉着马基雅维利的更新观与永久共和国的主张，认定马基雅维利是现代进步观和革新论的创始人，这迥异于波考克（John Pocock）和斯金纳（Quentin Skinner）的看法。曼斯菲尔德写道，

> 国家有兴有衰，
>
> 但整个世界仍旧强大，人类将以马基雅维利召唤的"永久共和国"为条件，一往直前。[3]

若是考虑到马基雅维利的宇宙论和他对线性历史观的拒绝，那就很难明白，如何能把马基雅维利的学说解读成现代进步观。恰如我们指出的，他的更新观重在回首开端，甚少展望未来。马基雅维利的永久共和国的主张得以明了，看来既有赖于他的宇宙论原则，也有赖于《论李维》第3卷第1章的具体语境，这一章节如其标题所示，只谈论延续生命，没有讨论让生命永恒。马基雅维利的确讲过，要是遇到一定的条件，共和国就会生而不朽，永世长存。所谓条件有两个。第一个是《论李维》第1卷第2章提及的：共和国不能被他者征服并侵吞。但我们知道，从《论李维》第1卷第6章看，这种条件难遇难求，既然人间事务瞬息万变，一切国家都将循环往复、兴亡荣枯。力量的衰颓引诱了强国的征服。而强国自身终将崩溃，臣服于自然和时间的历程。第二个条件见诸于《论李维》第1卷第20章、第3卷第1章和第3卷

---

① 见 Lynn Thorndike，《巫术及实证科学的历史》（*History of Magic and Experimental Science*, New York, Macmillan, 1934），4：107。

② 充分自主的问题由 Hanna Pitkin 提出，见氏著，《命运是女人：马基雅维利思想中的性别与政治》（*Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, University of California Press, 1984），页7、及此后各处。

③ 见曼斯菲尔德（C. Mansfield, Jr.），《马基雅维利的政治科学》（*Machiavelli's Political Science*），载《美国政治科学评论》（*American Political Science Review*），75（1981）：页294、注3以及页305、注55。

第22章,它是指良法与好统治者。惟有共和国本身富有德行,才能遇到此类条件。《论李维》第1卷第20章表明,如果成千上万的好统治者能够彼此追随,这般良善的继承就会让共和国永存不灭。也即是说,为了拥有好且永久的共和国,应当有无数的好统治者,而要想遇到好统治者,共和国就该永远富有德行。这个观点陷入了同义循环,不必认真对待。另外两种情形具有相同的缺点。不过,《论李维》第3卷第17章否认了永久共和国的可能性:

> 因为没有可靠的办法用以疗治共和国的弊病,所以永久共和国将无法建立;导致共和国毁灭的途径倒是难计其数。

简言之,马基雅维利的宇宙论难以与现代进步观相一致;他论说的更新也不是唯一的人类活动的产物,而是人类活动与天体因素相联的结果。

如前所述,赞同马基雅维利的现代性是基于这种看法,即他为征服或尽量控制命运、把握机缘铺平了道路。命运好似女人,一旦施以鞭打她就屈服,马基雅维利的这个著名隐喻常常被人引以为证。施特劳斯解释说,"命运女神(Fortuna)会被某类正确的人所征服"。[1] 但有关机缘的主张促使我们必须认真审阅马基雅维利对待命运的态度。首先要注意的是他通过著述处理命运的模式。我们发现他谈论了个人命运和国家命运。最典型的范例就是《君主论》第25章。该章的第一部分讨论了国家——德意志、法国、西班牙和意大利——的命运。接着在第二部分,讨论了个人命运,也就是朱利叶二世(Julius Ⅱ)的命运。该章使用了两个隐喻,一个是洪水泛滥的河流,意指国家的命运,另一个是女人,意指个人命运。针对命运的疗救方案视乎正在讨论的是何种命运。在国家命运的情形里,规范有序的力量(ordinata virtù)——水坝、河堤和沟渠象征着的军事势力、预防措施及准备工作——能处理发生在国家身上的偶然事件。西班牙、德意志和法国的

① 施特劳斯,《关于马基雅维利的思索》,页216。

例子从正面说明这一点，意大利的例子则从反面反证这一点。也如《论李维》第 2 卷第 1 章所论，罗马共和国把它的伟大归功于规范有序的力量，极少感激命运。但最后的分析显示，不论多么强大的国家，都因循兴盛衰废的法则。这样，征服国家的命运当是毫无疑问。

至于个人命运，马基雅维利作了别具一格的考量。军事势力和防备措施，对深受厄运打击的个人无济于事。所需要的反而是合适的时机特征、恰当的性情或情绪，以及两者的和谐。换言之，马基雅维利的解释得益于占星术关于时机和性情的观点。朱利叶二世的时机与其性情（尽管脾气暴躁）向来和谐，故而他万事顺遂。马基雅维利警告我们，朱利叶二世若是面临一个需要不同性情的时机，他就会失败。这个警言是指人无法与自己的性情作对，人被迫在注定的性情范围内活动。诚然，是人的命运而不是人的自由意志或选择，决定了时机与性情的和谐。就个人命运来说，掌握命运的机缘依靠命运本身。仔细琢磨便不难体会，有关女人的隐喻正有此意。即使要求青年人鞭打女人、让她屈服，那也是预设命运愿意享有这般待遇。或如马基雅维利所言，“人们看到，她宁愿让性情猛烈的人来征服自己，对行事冷静的人不屑一顾”。[①] 这意味着人们既无法控制他们的时机特征，也不能控制其天生的情绪，他们必须凭靠掌握时机和性情的命运。这便是马基雅维利得出的悲观结论，它不仅出现在《君主论》第 25 章，也出现在别处，如在论述博吉亚（Cesare Borgia）、索德里尼（Piero Soderini）、卡斯特拉卡尼（Castruccio Castracani）和马克西穆斯（Fabius Maximus）等人的篇章中。[②]

我们提过马基雅维利用占星术的语言分析命运。这类语言不只他才使用。但除托勒密（Ptolemy）的《四书》（*Tetrabiblos*）之外，我们还能在别的什么书中找到用双重方式处理命运的来源吗？这部古典占星杰作在佛罗伦萨流传了数个世纪，萨卢塔蒂（Salutati）和萨瓦纳罗拉（Savonarola）过去常说托勒密是“占星之王”；我们发现《四书》把占星

---

① 《君主论》，第 25 章，Martelli 版，页 296。

② 见《君主论》，第 7 章；《论李维》，卷 3 第 9 章；以及《卢卡的卡斯特拉卡尼的生活》。

学划分为“普遍的”或世界的、特殊的或生辰星相的(genethliacal)两个范畴。[1] 前者专论国家、城市和民族的命运,后者探讨个人的命运。值得注意的是,《君主论》第25章从第1节到第2节,分别采用了托勒密有关普遍与特殊的专用术语。[2] 马基雅维利是否真读过托勒密,这不紧要;问题在于他处理事物时,是否明确遵守普遍与特殊的占星学划分模式。回答似乎是肯定的。倘若这是实情,就说明马基雅维利处理命运的方式是以前现代宇宙论作基础。

马基雅维利处理命运的方式还有另外一面,使其控制命运的主张叵测难料。他至少在两种截然不同的意义上看待命运。其一,命运是超人的力量,其二,命运是机缘。在超人意义上,命运是拟人化的、赋有挑衅性的命运女神,象征天体的威力。马基雅维利有时以此意对待命运,例如在《论李维》第29章,命运与上天一体同心。而在《君主论》第25章那里,命运是我们行为的半个主宰,她留下另一半任由我们自己支配。马基雅维利更惯于以第二种意义处理命运,如在《君主论》第1和第7章、《论李维》第2卷第30章和第3卷第31章,命运与德行相对抗。德行能够且应该在其效力范围内做一切可能的事。一个人不该听任自己顺从生命中的偶然事件,他应当做力所能及的事。但人之力所能及的事有一个限度,这限度由人的性情和时机来设置。于是可以质问,马基雅维利克服了机缘吗?答案必须依据命运的两种基本区分。马基雅维利希望人们成为行动主义者,不要变成宿命论者。就像我们即将在讨论他的人类学时看到的那样,所谓行为主义乃是基于人性的前现代观念。因此,认同布鲁姆及其同类人是困难的,布鲁姆声称在马基雅维利、培根、笛卡儿、丹东和近代科学主义理论家之间,具有一种意识形态的连贯性。他写道,丹东的“勇敢、勇敢、再勇敢”(de l'audace, encore de l'audace, toujours de l'audace),

---

① 见托勒密(Ptolemy),《四书》(*Tetrabiblos*),F. E. Robins编译,(London,The Loeb Classical Library,1980),卷2第1章。

② E questo voglio basti avere detto quanto allo opporsi alla fortuna, in universali. Ma restringendomi più a' particulari, dico come si vede oggi questo principe felicitare, e domani ruinare, sanza averli veduto mutare natura o qualità alcuna.(Martelli版,页295。加了重点号。)

不过是一种苍白的、马基雅维利的战斗号角原型的政治复制品。培根断言科学的目的是“让人类的境遇变得舒适”，笛卡儿确信科学使人类成为“自然的主人和占有者”，而科学就是征服自然，这种老生常谈也是马基雅维利革命的衍生物，构成了现代哲学所继承的政治面具。①

马基雅维利的人类学

马基雅维利没有正式剖析人性。不过，他的政治哲学与人性观有着潜在联系，这是没有疑问的。从反面看，他并不认为对于德性生活而言，人性注定以本然的兽性活跃在政治社会中。《论李维》第 1 卷第 2 章表明，只是在以渴求安全和力量为基础去创建“国家”后，人们才开始认识正义、善与德行。换句话说，马基雅维利的人性观，既不是柏拉图式的、也不是亚里士多德式的或基督教的。但这意味着它是现代的吗？

我们注意到，马基雅维利正面阐述人性所使用的语言，往往借自前现代的自然哲学。也许其中最著名的阐述见之于《论李维》第 1 卷第 3 章：共和国的创建者应该预想

> 任何人都是邪恶的（rei），一有机会他们就按其灵魂（animo）中的恶念行事；当恶念隐而不露时（occulta un tempo），隐蔽它的原因（occulta cagione）难以被识别出来，因为人们缺乏相反的经验判断。但是在所谓真理之父到来的时候（il tempo），它就会昭然若揭（Martelli 版，页 81）。

这个非同寻常的表述所包含的重要观念——不存在一切朝向善

① 布鲁姆（Allan Bloom），《封闭美国精神》（*The Closing of the American Mind*，New York：Simon and Schuster，1987），页 286

的趋势,另一方面,这个趋势涉及不失时机作恶的灵魂、隐蔽的本质原因之作用、俗世——都出自当时的星相自然哲学。究其实,隐蔽的原因不是物理性的,但又被臆测是上天、日月星辰对人类行为产生的真正"影响"。由于它们的"影响"因其方位而更改,人类作恶的倾向也随之变化。在某个时候,其"影响"不可察觉,或者说,只当星宿状态正确时,它才会彰显。这里没有提及心灵(anima);提到的只是灵魂(animo)。在星相自然哲学中,灵魂是构造意念的通灵能力,却无法延缓身体的朽坏。也就是说,人类不仅屈从隐蔽的影响力,而且在他们的体格中,确实不存在像心灵这类抵抗上天"影响"的非物质力量。不消说,这既非古典人性观,也非基督教的人性观;更非现代观念,就后者而言,它不承认任何隐蔽的本质原因的作用。[1]

第二种对人性赋有意义的阐述见于《基希里庇兹》(Ghiribizzi)和《君主论》。《基希里庇兹》是马基雅维利于1506年9月写给友人索德黎尼(Giovan Baptista Soderini)的书信,[2]它主要探询命运及其关涉成功和失败的问题。道德美德与政治的成功或失败毫无关系,这是怎么回事呢?

> 我们已经看到并会继续看到,王国和主权因偶然事件得而复失……当一个人成功时,他受人称颂,当他失败时,他受人诋毁,通常情况下,一个盛极而衰的人绝对不会责备自己,却诅咒上天与命运的意志。然而,为何不同的行为方式有时会有相同的效果和相同的损害,个中原因我虽不清楚,但我很想知道。所以,为了得到你的意见,我将自以为是地向你提出我的看法(同上)。

这就是马基雅维利在《基希里庇兹》中提问的语境。他的回答如下:

---

① 在《论命运》一诗中,马基雅维利指出,通过"隐蔽的力量"(occulta virtù)的联系,我们由上天"宰制"。见 Martelli 版,页 978。

② 该文本见 Martelli 版,页 1082－1083。

> 我相信自然给了每个人不一样的面孔，也给了不一样的"天资"(diverso ingegno)[①]和不一样的想象力(diversa fantasia)。结果，每个人都是据其天资和想象力来支配自己。另一方面，因时机变化、各种事务具有不同类型，人的欲望呈现为他祈望它们所是的那样；他使其行为与他的时机协调一致，他就是幸运的，相反，他的行为与时机、事务类型相冲突，他就是不幸的。这恰巧说明两个行动各异的人会达到相同的目标，因为他们当中的每一个人都让自己顺应他遭遇的事务，而事务的类型如同地区及国家的类型一样繁多。由于时机和事务普遍且特殊地(universalmente et particularmente，这里有托勒密的影子？)变化着，人们却改变不了他们的想象力与行为，因此，一个人某时有好运，另一个时候就会有不幸(Martelli版，页1083)。

这种分析的占星术语境显然受益于中世纪和文艺复兴时期著名的占星格言："明智的人将克服星宿"(vir sapiens dominabitur astris)。星相自然哲学认为这个准则会解决星相决定论与自由意志问题。明智的人是占星家，也就是知道星宿位置的科学家，他可以根据这类知识预测星宿的坏"影响"，采取防御办法阻止它们。在这个意义上，人们相信占星家能"克服"星宿。但在《基希里庇兹》和《君主论》中，马基雅维利拒绝这种古典占星术的解决办法：

> 因为从未有如此明智的人，首先，人人皆短视，其次，人们无法控制自己的本性，这就是说，命运改变并掌控众人，且把人们置

---

① 这里的Ingegno是拉丁文ingenium的意大利文写法。注意笛卡儿在《指导精神的规则》(*Regulae ad directionem ingenii*)中对该词的使用。把这个词翻译成英文，其困难也是不容忽视的，G. R. T. Ross把它译成"intelligence"和"mind"。见Elizabeth S. Haldane和G. R. T. Ross译，《笛卡儿哲学作品集》(*Descartes: The Philosophical Works*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968)，I，页x和页1。马基雅维利在此处用ingegno是指人类的认知能力。但如果考虑到他的星相自然哲学，就能明白这种力量不是心灵而是身体的力量，它与想象力相继发挥作用。

于她的束缚之下(同上)。

这些观点最初在《基希里庇兹》中萌发,后又在《君主论》第25章里得到提炼和重申(Martelli版,页296)。不过,拒绝占星术的准则,并不表示马基雅维利拒绝以时机与性情为准绳的占星术分析模式。

这种分析模式令人印象深刻之处,是马基雅维利在人类行为理论中导入的转换。古典和经院哲学的实践理性理论、实践智慧(phronesis)与合理推理(recta ratio),因天资与想象力而遭抛弃。但是,从这些新根据中涌现的行为服从两种新的限定。第一种限定源自每个人的性情或情绪,第二种出自时机"特征"(quality),每个人都在它的范围内活动。这些限定在占星术的人类学中有其源头。任何熟悉丢勒(Durer)画作"忧郁症"的人,知道情绪和性情的观念对文艺复兴时期的个性观有着何等深远影响。忧郁症是土星影响下产生的情绪;但木星中和了它的有害"影响"。忧郁的人是否创造了天才之作,视行星的"影响"而定。这样的理论均是文艺复兴时期的公共遗产,要是某人看到它在《基希里庇兹》、《君主论》和《论李维》中的反映,他一定不会感到奇怪。马基雅维利认为朱利叶二世所作所为皆能成功,盖因他的性情与他的时机和谐一致。[①] 这也是马克西穆斯、汉尼拔(Hannibal)和西庇阿(Scipio)成功的真相。

> 处在行为中、尤其是处在伟大行为中的人,应该思考时机并适应时机。那些由于不良选择或自然倾向而与时机不睦的人,通常生活在厄运之中,他们的行为招致不良后果;它是与那些融合时机的人相对立的。(前揭,页212)

对于自由意志(libero arbitrio)而言,这种行为理论带来的结果值得深思。在经院哲学意义上,自由意志是理性的欲望,享有无动于衷的自由。这类自由观念在马基雅维利那里是看不到的。马基雅维利

① 《君主论》,第25章,Martelli版,页296。

式的个性无法对抗由情绪和性情设定的自然倾向。“你总是一如自然所强迫的那样去行动”(前揭,页213)。马克西穆斯在迦太基战争中让自己以“通过自然而不是通过选择”的方式处事(前揭)。朱利叶二世按他的暴躁性情行事:

> 然而时机很配合他,所以他的事业一帆风顺。如果时机已变,需要不同的计划,他就必定失败,因为他不会改弦更张,其中的原因有二:一,我们无法抵抗自然赋予我们的意愿;二,当一个人以某种行事方式取得很大的成功时,便很难让他相信,采用另一种方式也能得到回报。(前揭)

托夸图斯(Manlius Torquatus)则

> 被迫严格遵从自然赋予他的那些非常命令而行事……这首先是他的天性使然,其次是他的欲望致使自然倾向为他安排好的事情必将得到执行。(前揭,页228)

马基雅维利认识到,对于人类,唯一可能的变化是那些由情绪与性情引致的事物:“人们厌倦好时机,却又抱怨坏时机。”[①]我们无法持守中庸之道,“因为我们的天性不允许这么做”(Martelli版,页227)。

确实,马基雅维利降低了行为标准;他把它们从合理推理和实践智慧降到了想象力与天资、性情与时机。但施特劳斯说,这种降低使得人类欲望的现实化愈发可能,甚至不可避免。真是这样吗?当我们仔细思考马基雅维利对朱利叶二世、索德里尼、卡斯特拉卡尼、博吉亚、马克西穆斯、西庇阿、汉尼拔、马里乌斯(Marius)、苏拉(Sulla)、托夸图斯和卡匹托利努斯(Manlius Capitolinus)等人的成功与失败的论述时——他或多或少地审察了这些人的行为——我们看到,成功与失败是性情和时机相合的产物,并非意志和自主相合的结果。他们的成

① 《论李维》,卷3第21章,Martelli版,页227;《基希里庇兹》(*Ghiribizzi*),页1083。

功无关标准降低之痛痒。而且,马基雅维利在论述他们时,借助了一种陈腐的人类学、即星相自然哲学的人类学,却没有借助现代形态的人类学。

结 论

我们现在回顾这篇文章开头提出的问题:马基雅维利的新,蕴涵或需要现代性吗?毋庸怀疑,马基雅维利的政治理论引荐了许多新事物。例如,它排斥源自柏拉图、亚里士多德和经院哲学家的教诲。它改变了德行的一般意义及实践智慧的特殊意义。但形成这种政治理论所凭借的观念,乃是基于前现代的宇宙论和人类学;它们不是基于来自现代科学的观念。倘若现代性需要接受17世纪之后有关物性与人性的概念,那么,马基雅维利就不算是一个现代人。只有运用物性与人性的新概念,现代性才能建构自身。就这个实情而言,马基雅维利的新不等于现代性。因此,当施特劳斯说霍布斯是现代政治哲学的奠基人时,他是正确的,当他后来修正了这个看法、并宣称奠基人的荣誉应归属马基雅维利时,他便弄错了。

施特劳斯还提出了另外一种观点,在此也须加以澄清。他认为,在马基雅维利的政治科学与17世纪新自然科学之间,有一种隐蔽的血缘关系。但是,马基雅维利与现代思想者之间的根本差异是如此显著,他们之间怎么可能会有隐蔽的血缘关系呢?双方对现实本身的属性莫衷一是,还能够彼此维持隐蔽的或别样的、任何富有意义的认同吗?要想获得富有意义的认同,至少需要对现实属性拥有一种先在的一致意见。然而,马基雅维利与现代思想者之间,几乎不可能有这样的一致性。就这个事实来说,没有人明白,一切赋有意义的隐蔽的血缘关系如何能保持在两者之间。

先知与法官

或曰:建在刺刀上的教堂不能长久屹立不倒

——评曼斯菲尔德《施特劳斯的马基雅维利》

波考克(J. G. A. Pocock)　著

肖涧　译

【编者按】本文作者是如今政治思想史学界中所谓“剑桥学派”的大师之一,名重学坛。马基雅维利研究乃是这个学派的拿手好戏或看家本领之一,本文作者与此派另一位大师斯金纳(Quentin Skinner)都写过有关马基雅维利的专著。斯金纳在他那本《马基雅维利》小书的结尾处说,当今的马基雅维利研究者大都把其言论视为大逆不道的楷模,那些不讲道德的政治权谋术都是有意的世俗精神的后果。

> 特别是施特劳斯和他的门生,至今仍固守传统的观点。依这位施特劳斯之见,马基雅维利只能被视为“一个恶的导师”。然而,历史学家的职责应是做忠实纪录史实的天使,而不是负有执行使命的法官。(《马基雅维利》,王锐生、张阳译,北京,社科版1992,页138-139)

这段话可以为本文以及曼斯菲尔德的回答提供很好的注脚。英语格言中有“你可以用刺刀建立王位,却无法久坐其上”的句子,此处标题不仅是化用格言,亦是对斯金纳的呼应。

我们很难讨论曼斯菲尔德的文章,因为它一方面抱怨施特劳斯的《关于马基雅维利的思考》没有得到恰如其分的批评,一方面又构建了一系列立场,致使对这部作品的批评不可能完全展开;反过来,这些做法一方面主张,所有对施特劳斯的批评都令人悲哀地力有不逮,一方面又构成这篇文章方法论上的设想——试图把施特劳斯的既定方法放置在批评能到达的范围之外,即让它没有批评的价值。他在自己老师的四周盖了一座庙宇,同时又警告凡夫俗子们不要靠近,既不要靠近庙宇内恼怒的神明,也不要靠近那些在禁区附近巡逻的戒备森严的卫兵(如他自己)。这座神殿由七重高墙环绕(其中的一两重是无形的),让人难以窥视。接近禁地,与圣哲对话的企图与种种危险相伴。所以,我们中的一些人决定不越雷池,即便天使带着刺刀靠近时也不啃声,只是竭尽全力做自己关于马基雅维利的研究,这也没有什么好奇怪的。

但是,由于我确信,施特劳斯与其说是圣哲,不如说是学者;而且由于我发现,《关于马基雅维利的思考》在某些方面不可思议地鞭辟入里,又在其他方面不可思议地执迷不悟,我因此斗胆以身涉险,试图作一番祛魅的尝试,又希望不会被认为是亵渎和莽撞无礼。面对曼斯菲尔德的策略,以及面对公认的他所从属的正统学说(这些学说充满活力且攻击性强),我有义务:首先,有可能既批评施特劳斯的方法和结论,又时而赞同它们,经常向它们学习,甚至乎欣赏它们;其次,考虑它们可能存在哪些缺陷,以及施特劳斯弟子们对它们的阐释可能存在哪些缺陷——这些阐释使得施特劳斯的学说恰恰成了曼斯菲尔德文章和他人文章中所指的东西,即一种封闭的意识形态(a closed ideology)。尽管封闭的意识形态有被摧毁的危险——通过沉默(最可能的回应方式),或者通过证明一旦其自认为有效的前提被弃置便所剩无几,我们或许拥有更为良好和有限的目的,去重新开启它,让它变得可资讨论。如果我关于施特劳斯目标的第一部分能得以实现,并且能够证明在我的判断中,他经常是正确的(即便我认为他错误的地方,也是可以商榷的),我或许可以成功地表明,他思想中不可证明和不可讨论

的元素，并没有使他的整个思想成了一种体系，而这个体系带有可怕和危险的弱点、封闭且不可讨论。

就这一点而论（如果我能达到这一点），我应该尝试着想想，我是否无异於从施特劳斯弟子手中拯救了施特劳斯；但我不希望只是指责曼斯菲尔德是一个普通的"忠诚下属"，一个正统学说的神职卫士，我不是要以法官的角色，监视他的先知，而是要使他相信，如果与施特劳斯的对话是可能的，那么关于施特劳斯的对话也是可能的。也就是说，我希望能够恢复他对他同行的好心情，并且以大约相同的手段，恢复我自己对他的好心情。对于他的俏皮话——他需要"练习使用刺刀……以便把这些沉重的武器挥向无力抵抗（或至少在任何时刻都是无辜）的受害者"，[①]尽管意识到这句话可能是对马基雅维利的反讽，我仍然表示强烈异议；这不仅因为我惧怕这个武器的利刃和它的刺戳，而是因为我憎恶稻草人的角色——不属于这座庙宇的所有施特劳斯研究者都被强加上这一形象。但是我毫不怀疑，曼斯菲尔德在心里宁愿被他（尽管意见相左）的同行包围，而不愿自己身边都是稻草人；我希望，通过使他相信自己有同行，说服他再次如同行那般行动。

曼氏谴责一般意义上的现代学术未能关注和理解施特劳斯。这个谴责一开始就引用施特劳斯的话，施特劳斯曾说，如果他宣称马基雅维利是"邪恶的教师"，没有人会注意他；因此，这一对冷漠的指控，在还没有发生什么之前就做出了，所以较难反驳。现在，关于马基雅维利写过许多道德上具颠覆性的东西，这已不再成其为问题。问题是我们应该如何为他的这些行为定性，此处的难题是："邪恶的教师"含义不明确，它可能意味着——列举其他人可能会想到的三种可能性：（1）马基雅维利传授其他人认为邪恶，而他自己不这么认为的事物；（2）他传授自己明明知道是邪恶的事物；（3）他有一个总体意图和计划：用不是善的东西取代善的东西，因此是邪恶的。在我们能对这一

---

① 375页上面部分。"刺刀"意象是施特劳斯提出的；参阅《关于马基雅维利的思考》（Thoughts on Machiavelli，Seattle，University of Washington Press，1969），页82，以及提到的《战争与艺术》的脚注。我不知道刺刀何以在马基雅维利时代尚未发明。

指控做出评论之前,必须把它的意思弄清楚,但施特劳斯却告诉我们,我们不会来评说这一指控,由此施特劳斯把自己塑造为对抗全世界的阿他那修(Athanasius),[①]然后,施特劳斯确实明确表达并详细阐释了他的意思,在朝向上述(3)的方向迈出了很大一步(如果不是所有路程)。在曼斯菲尔德的解释中,这一指控以如下典型形式表现出来:无论马基雅维利的意思表面上会是多么骇人听闻,总会有另外的、更骇人听闻的意思在它之后;马基雅维利通过使用精心设计的技巧,不直接地表现他的意图,从而把这层意思在我们面前隐藏起来,除了施特劳斯和他的弟子,无人知道如何破解。简而言之,呈现在我们面前的是,鉴于施特劳斯发现了"隐微写作",而且正是基于这种注疏方法的有效性,后继的讨论(或无法讨论)必须转变。很明显,我们与马基雅维利一样受到指控,而且道德问题和注疏问题似乎互相交织——正如我们被告知,除非我们知道如何破译"隐微写作",我们不会理解善与恶的差异(至少在政治哲学范围内)。

布鲁姆(Allan Bloom)最近告诉我们,隐微写作及其注疏的发现,是施特劳斯生命里的中心事件;[②]隐微写作在非常复杂的条件下产生,鉴于本文篇幅,不宜在此处理这一问题。我只会做几句评论,以期表明,隐微写作是学术中的一个重要问题,由它引发的注疏问题危机四伏;我相信,施特劳斯知道险象环生,但不太确定,他是否总是回避这些危险。首先,他曾信奉政治哲学中的"大传统"这一事实:从苏格拉底时代开始,人们就面临一个问题——如何同时表现市民的忠诚和精英的忠诚,我们有时相信,这是政治哲学和其他所有哲学的唯一问题。随着柏拉图、犹太教和基督教传统的融合,精英的位置在这段进行着

---

① 阿他那修(Athanasius,298-375),被称为正统派始祖,反亚流派斗士。在公元二-三世纪,有人将古希腊哲学与福音的真理混合起来形成所谓亚历山大派的神学。他们认为圣子不单在世时次于圣父,在本质上看来也次于圣父。早期护教士和教父都有一点和亚流派(亚利乌派)相同,认为圣子在某方面小于圣父,他们是不平等的。而阿他那修主张,圣子是从圣父的本质中诞生的,是与父同质的。阿他那修因此受到冷遇,颠沛流离二十余年。在325年的第一次尼西亚会议上,君士坦丁大帝终于支持阿他那修,亚利乌派被判为异端。教会第一次公认耶稣和天父是同一本质,同等的。——译注

② 布鲁姆,《施特劳斯》(*Leo Strauss*),载 Political Theory, Vol. 2, No. 4, 页 380-383

的对话中被先知和启示宗教占据;但是施特劳斯发现,自“现代”即“启蒙”以降,哲学家通过完全消除启示的元素,开始试图解决这一矛盾。施特劳斯或许最初从斯宾诺莎处发现了这一现象,后来又发现他之前还有先行者;《关于马基雅维利的思考》中讨论的问题是,马基雅维利能够与这一现象联系起来的正确方式,正如非施特劳斯式方法可能会加上——“他确实能够”。

施特劳斯最早在迈蒙尼德的作品和中世纪伊斯兰教的犹太和穆斯林哲学家(falasifa)的著作中发现隐微写作。这一时期的隐微写作发端于需要对启示陈述(revealed statement)给予(通常是不直接的)哲学阐释;所以,即便在“大传统”内部,也能感受到哲学与启示的紧张关系。有一点值得强调:我们知道,在犹太和穆斯林哲学家处能够找到隐微写作,因为他们告诉我们存在隐微写作;他们经常以令人吃惊的坦白方式宣告,他们的著作有一层内在含义,甚至启示文本自身还有一层内在含义,只有经过恰当训练且经验丰富的精英人士才能通晓这层含义。然而,随着“现代”的来临,隐微写作的特征也必须随之改变。现在,我们面临的不是对启示宗教背后隐匿的哲学的发现,而是对攻击启示宗教自身的隐匿战役的发现——施特劳斯明确认为,对启示的攻击是攻击“大传统”的战略之一,在其中,哲人不仅隐匿自己的意图,而且隐匿对自己意图的隐匿。我们已经进入一个阴谋和阴谋者的世界。当犹太和穆斯林哲学家告诉我们,某位精英用隐微语言与人交流时,我们可以通过历史重建的方法,而不仅局限于密语式注疏(cryptographic exegesis)的方法,进而为这位精英定位,并学习他的语言。但是,施特劳斯的马基雅维利不仅在我们面前隐匿他与精英的交流——施特劳斯似乎没有努力确立这样的读者群的存在,而且藏掖他用隐微语言交流的事实。因此,我们被迫依靠施特劳斯使用密语式注疏的能力,以便确立这种隐微语言的存在;而且,就施特劳斯和曼斯菲尔德告知我们的而言,在施特劳斯之前,还无人成功破译这种语言。一个更深入的推论是,我们唯一拥有的是施特劳斯作为解密者的能力,告知我们隐匿精英的身份和数量——他们要么领会马基雅维利的隐微语言,对此做出回应;要么自己用类似的密语写作。施特劳斯可

以把他的注疏方法应用于其上的属于这一精英群体任何人;无可否认,有时施特劳斯谈到“现代”哲人之间的传承(特别是从马基雅维利到法国大革命时期的哲人),将此视为一种“精英的阴谋”。他们中的一些人,尤其在1700-1750期间,参与反对启示宗教的半公开的阴谋活动,这一事实让他们拥有尽可能多的方法,并且知道何处有阴谋与何处无阴谋变得更为重要;我们知道,对被称为阴谋的东西不加审查的方法将导致何种结果。一旦阴谋所谓的目标不是启示宗教——所有人都可见的社会机构,而是施特劳斯的“大传统”——只有另一些使用隐微术的精英能够发现,这一点变得更为急迫。

当前最明显的危险是:声称探察某种隐微语言存在的未受审查的注疏,自己也可能变成一种隐微语言,阴谋的侦查者自己又成为阴谋者;寻找巫士之人将在巫士的地界上进行统治。曼斯菲尔德已经把自己视为获悉真知的注疏老手,并把《关于马基雅维利的思考》视作隐微智慧的体现,蒙昧和腐化之人不得其门而人。在布鲁姆(我欣赏他的作品并被他的语言打动)看来:

> 《关于马基雅维利的思考》根本不是我们通常理解的书。如果有人捧着它坐下,把它当专著来读,它的内容受七重封印的守护;它提供给我们的只是几个无趣的概括,犹如沙漠上贫瘠的绿洲。

我必须说,布鲁姆错了;当我阅读《关于马基雅维利的思考》的时候,我并不觉得它的绿洲贫瘠,虽然它们中的一些不过是海市蜃楼。

> 但这本书确实是一种生活方式,一套哲学宝典……读它的人不得不经常停下来,查阅其他书籍,试图透彻理解其他人物,在房间内来回踱步,冥思苦想。

关于阅读许多书籍——我们通常理解的书籍的极好建议。

> 当受激情趋使，苦思这个问题的某人，想要弄清楚是什么羁绊人的思绪如此之久。突然，一个神奇的公式出现了，如同阳光穿透云雾，照亮美不胜收的风景。这本书表层内容和实际内容的差距是如此令人惊异。它是生活的财富。[①]

到目前为止，这段话是布鲁姆在研读《关于马基雅维利的思考》时的经验之谈，他的语言确实让我们叹服；可是，一旦我们把它作为对手捧这本书的人的建议，这段话读起来犹如令人惊悚的指令——弃置我们平时的批评能力，不再按照通常的意义来解读这本书，而是等待某种可以改变我们生活的"光照"。但是假设我已经读了这本书，从中获得一些东西并拒绝其他东西时，我因此就是洞穴中的囚徒了吗？曼斯菲尔德的口吻总体来说更加温和，但他挥舞刺刀的说法似乎暗示，他所严惩的没有读过这本书的人，无论如何都没有能力阅读这本书；他引用 Willmoore Kendall，

> 为了理解这本书，有必要对你生命中的六个月说再见。（前揭，页 377）

这个建议似乎与我对布鲁姆的解释一致；但是他提到的周期，亦如曼斯菲尔德意味深长的评论："太长了……即便对转变信仰而言"。这句话道出了奥秘：使人们转变信仰，而不是说服劝告，才是这本书"存在的理由"；如果我们只是从这本书中获取知识，被它激励，受它指导，我们在细读方面就失败了，必定滞留在庙宇大门之外的无边黑暗中。我们不应该预先假定，我们阅读施特劳斯只是为了向他学习；在 Eleusis（雅典西北一镇，神秘宗教徒聚集地——译者注），或者在通往大马士革的路途中，普通的谦卑是不够的。

我给自己设定的任务是，表明《关于马基雅维利的思考》也能像其

① 前揭，页 390－391。对于一本结构层次如此复杂丰富的书而言，它的索引却是我所见过的最不恰当的索引之一。

它书一样解读,毕竟,这种说法是对它的溢美;施特劳斯肯定认为,一本书的称谓好过一个魔法般的地位。但是,为了证明这本书可以用批评的尊敬来对待,有必要展现它使那些老练的批评家大跌眼镜的东西,这些批评家曾赋予它神秘的预言地位。答案似乎存在于声称发现了隐微写作的注疏方法和施特劳斯对马基雅维利的总体解读这二者之间。首先,应该强调下面的主张是没有问题的:应该通过研究一个作者的暗示,来探询他的意思;或者作者意欲通过隐蔽的暗示,来传达他的意思。思想史家有规律地运用这些假设:他们通过研究可获得的作者时代的语言模式,发现对作者和他的读者而言可能是显而易见的暗示;发现(那个时代可能存在或被认可的)传达或揭示隐微意思的方法。但是,这两个方法的前一个会导致这样的问题:我们可能会找到一个暗示,但没法说出作者是否有意为之。后一个方法导致的问题是:隐微语言实际上是公开的——必定存在那些接受和传播它的人。对施特劳斯而言,这些问题似乎都不存在。他在马基雅维利处找到的每件东西,必定是马基雅维利意欲为之的东西;他的整本书是对马基雅维利真实意图的指南;他对是否有人察觉过马基雅维利的意图这个问题全然漠不关心。阐释马基雅维利的历史,确实使这个问题变得非常棘手;但施特劳斯对它的漠不关心,既使我们对他的阐释无法做出批评式的审查,又使他自己更为接近魔法师的角色。他展现在我们面前的梦幻般的美景,以前从未被人眼所见——即便马基雅维利的眼睛也未曾见过。

此处的部分问题是,施特劳斯式劝说已经构成对所有历史注疏毫无节制的蔑视。这一论证的逻辑似乎是:所有历史学家都是历史主义者,所有历史主义者都是道德相对主义者;因此,所有历史信息都与道德上严肃的哲人意图无关,即便这个人是群魔中的邪恶教师马基雅维利。在这个摇摇欲坠(或与它类似)的基础之上,是不同寻常的讥笑,一如曼斯菲尔德讥诮意大利学者是"对历史学家的历史的马基雅维利好奇的教授们"(同前,页 376)。我们被再次剥夺了批评上的支持——严肃研究马基雅维利语言的历史学者,如 Chiappelli, Hexter 和 Whitfield。他们从未在施特劳斯的书中或曼斯菲尔德的文章中出现

过,并且与魔术师一起被抛置在他的小岛上。据说,施特劳斯们公开宣称:(1)转变信仰者必须心无杂念地贴近文本,意识到它的意义就在它的言说之中——这意味着排除所有历史注疏;(2)文本的意义是隐匿的,只对秘密组织的成员开放——这意味着只允许施特劳斯式注疏。魔法师有提供双面(double - headed)硬币的方法。

我无意在此论证一个更为历史的注疏——将马基雅维利更为可信地展现为历史上的演员,尽管在我看来,这是一个(被施特劳斯不恰当地蔑视的)站得住脚的观点。施特劳斯如此蔑视这个观点,以至于暗示:施特劳斯式注疏将从根本上取代这种注疏,同时取代批评的辅助手段,而且在发现施特劳斯阐释的价值之前,应该清除这种注疏。《关于马基雅维利的思考》通过揭露马基雅维利藏掖的意义来阐释马基雅维利。仅这一点就为它自己制造了麻烦,因为它把所有没有隐藏的意义搁在一边,弃置不顾。由于这些意义与所谓隐匿的"邪恶学说"并不全然相反——至少在普通的白昼光照中,我们也能从中发现许多道德上具有挑战性和颠覆性的东西,关于每个哲人都在努力藏掖过分惊世骇俗、不宜公开言说的东西的假设,让不幸的曼斯菲尔德不得不声称,每当我们在马基雅维利处找到一个公然挑衅的陈述,在它之后必定有一个更加挑衅的陈述。这种说法只能导致阴谋论和恶魔论(devil theory)。如果施特劳斯一开始就表明,马基雅维利有时通过不直接的方式和隐藏的意思,传递惊世骇俗的讯息,没有人会对此表示异议;确实,他说马基雅维利有时是这么做的,这让我感到满意;但是,他要求我们接受更为横扫一切的东西。这不是指《君主论》和《论李维》中有隐匿的意义,而是指这些著作构成持续的隐微实践:通过各种连贯一致的隐秘方法,传达一个连贯一致的意思;而施特劳斯是最伟大的马基雅维利阐释者,因为他独自发现了这些方法,破解了这层意思。而且,有不止一处的暗示表明,整个系列的"现代"哲人参与了同样的隐匿游戏。

贯穿《关于马基雅维利的思考》的施特劳斯方法,就是把任何异常的地方归因为意图。无论是出现不连贯的语言或相反的主张,还是一个例证没有证明它意欲证明的东西,他都会论证:这是马基雅维利在提醒我们,他真正想说的与文本表面显现出的不同。事实上,在《君主

论》和《论李维》中,我们可以发现许多这种类型的反常之处;通过研究它们,我们的确了解到更多的反常之处;但富有争议的是,他坚持所有的反常都是有意为之和连贯一致的——一个持续的隐秘意义贯穿它们,马基雅维利希望它们能由加入秘密组织的读者解密,或者如果可能的话(由于施特劳斯没有十分明确地谈到这点),影响这些不设防的读者,让他们不知不觉地变得残酷无情。这些还不是全部;施特劳斯还对"无声地论证"(argumentum ex silentio)这一短语作了特别宽泛的发挥。当马基雅维利没说什么的时候,根据他自己或施特劳斯的假设,他可能已经说了——无论是他忽略了常规道德的一个命题,还是未能探究颠覆道德的一个暗示。施特劳斯善于论证:通过没有说出某种东西,马基雅维利让我们注意到言说这一东西(或其反面)的可能性。

现在,问题不是不存在诸如"意味深长的沉默"这样的修辞手段;确实,使用沉默比使用反常事例更为有效,因为它更易于阐释。问题是,施特劳斯准备把这些手段运用到他注疏的作者身上时,似乎不存在批评的界限。我们进入一个世界,在其中没有人犯错,或说了他不想说的东西;在其中,没有人未曾说出他不想遗漏的东西。读者应该仔细研究施特劳斯对短语的使用,诸如"马基雅维利未曾说","马基雅维利避免说",并且观察它们如此经常地转变为:马基雅维利确实说了他未曾说出的东西,未曾言说是言说的一种方式。这里的问题不是,马基雅维利没有使用这些技巧,或施特劳斯没有发现一些有趣的场景——马基雅维利确实在其中使用了这些技巧,问题是似乎不存在理由表明,施特劳斯为何应该把马基雅维利没有使用技巧的情况视作特殊的场景。如果马基雅维利处不存在异常,那么施特劳斯能够归因为他意图的每件东西就是他的意图。这种方法必然变得不可证伪(non - falsifiable)。

施特劳斯过于激进地说,《君主论》或《论李维》中没有一件东西不是作者意欲让它们存在的。他在将马基雅维利刻画为对完美的追求者的一段话中写道,

> 完美无瑕的鸿篇巨著、微言大义,在每一个方面,都遵从着我

们称之为语言写作必然性的那些纯粹的、铁的法则。完美的言辞，不能容忍任何轻率潦草；它不带有任何松懈疲沓；它不包含任何一个字是随意使用的；它不为不准确的记忆或任何其他类型的掉以轻心所造成的错误所玷污……（前揭，页121）

倘若不存在完美言辞呢——如研究语言的历史学家激烈怀疑的那样？倘若语言的本质决定，这种语言包含所有完美言辞排除的东西呢？我们应该转向另一个世界，在其中马基雅维利有可能说出他不想说的东西——或许会揭示相反意图或没有特别意图的东西，即便这样的世界是修辞文化的世界；它允许马基雅维利在矛盾和反常的方向上，进一步运用对现存言辞的暗示。[①] 在这样的世界中，施特劳斯有时可能会犯错，但我们也有可能知道，他何时正确何时错误；然而，预先假定《君主论》和《论李维》是完美言辞，必定会使对它的注释无可批驳，完美无缺。我不得不承认，我只有假设《关于马基雅维利的思考》是不完美的，才能赞赏它，而曼斯菲尔德通过使它变得无可批驳，无异于在我面前摧毁了它；为了能够得到赞赏，它必须存在于不完美言辞的世界——施特劳斯明显不愿意接受的世界。在《耶路撒冷和雅典》(*Jerusalem and Athens*)中——暂时撇开他关于马基雅维利的著作——或许存在一个重要提示。

一本（严格意义上的）书的作者排除不必要的每一件事物，这些事物没有实现必要的功能——对他的书意欲实现的目的而言作为整体的《圣经》的编撰者，特别是Torah（律法书）的编纂者，似乎遵循的是全然不同的规则。面对各种各样事先存在的神圣言辞——必须以最大的尊敬对待这些言辞，他们排除的只是无论如何想象，都不能与基础和权威性学说相容的事物；他们十足的

① 如果谨慎处理，这一对修辞技巧的认识或许可以清除一些马基雅维利表面的异常，尽管不应该抱着使用它来清除所有异常的想法。比较Jerrold E. Seigel，《文艺复兴人文主义中的修辞和哲学》(*Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton University Press, 1968）和Nancy M. Struever，《文艺复兴中历史的语言》(*The language of History in the Renaissance*, Princeton University Press, 1970)。在施特劳斯看来，修辞只是"纯粹"的修辞。

> 虔敬，受事先存在的神圣言辞激发和培养，指导他们对这些神圣言辞进行修改(如他们所做的那样)。他们的作品必定充满没有人意欲为之的矛盾和重复，尽管在(严格意义上的)书中，没有不是作者意欲为之的事物。[①]

我怀疑是否可以由此论证施特劳斯的哲学注疏是反卡巴拉(anti-Kabbalistic)[②]的？他似乎未曾接受这一古老的观点：在历法书文本中，没有语言的可能性没有已被或将被完全穷尽——无论是象征的、口头的、字母的还是数字命理学的。不过，他把完美言辞的特征保留给"书"，而且据我们对他的了解，还必须是哲学书；在这类书中，每件事都是有意为之，其结果不是作者没有想到的东西就不在书中存在，而是在书中存在的每件东西都是作者想到的。当施特劳斯开始思考他称之为"现代"的事物时——在他绝不是完全站不住脚的观点中，"现代"反对与精英的共存，因此反对哲学本身——他有可能采用巫师的行径：把马基雅维利塑造为"反言辞"(anti-speech)的完美化身，"反言辞"即一种隐微写作，凡能够言说的反"大传统"的每件事物在其中已经说出，而《君主论》和《论李维》成为某种颠转的神名(Reversed Tetragrammation)。这只是臆测，不过或许可以解释施特劳斯为何准备在马基雅维利隐匿的讯息中，发现数字命理学的象征。在这一方面，马基雅维利已被某种(我认为是不幸的)热情穷追不舍。

在这一点上，曼斯菲尔德——意识到我指责施特劳斯式注疏的不容驳斥(non-refutability)，或许会回应这一挑战。正如他在论文中几次表达的那样，他要求人们展现关于隐匿讯息的施特劳斯争论被驳斥的(哪怕一种)情况。如果我未能展现一种情况，当然也不能影响我的论点：许多断言，尤其所有隐匿的信息都是互相联系的断言，其形式绝不是不可驳斥的；如果我能够展现许多情况，也不能阻止曼斯菲尔德

---

① 施特劳斯，《耶路撒冷和雅典：一些初步反思》(*Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflection*, New York, City College Papers, no. 6, 1967)，页18。

② 犹太教的神秘主义分支，以宣扬心灵修行为主旨。——译注

不再重复他的说法——如果能够找到一条隐匿的讯息即假定的证据，表明还有更多的讯息。[1] 这种说法给我留下深刻印象，因为它是不可驳斥的主张的一个绝佳例证，而且由于毫无疑问，曼斯菲尔德将被指控为参与一场特殊的阴谋，我们应该提醒自己注意，在研究中或在法庭上证明或驳斥这些指控，具有众所周知的困难。在劳德大主教因叛国罪受审时，他的辩护律师说，"我还是第一次听说，一百对黑兔子相当于一匹黑马"。不过，他的当事人还是照样被送上断头台。

由于我赞同施特劳斯的每一句话可能会被称为"招供之词"，而我反对他的每一句话则被打了折扣，我意欲提供一个归纳性的观点——在马基雅维利处确实有一些隐匿和不直接传达的讯息，但也有一些施特劳斯认为他找到的讯息不过是幻象，一些讯息可能是作者无意而不是有意为之，还有一些不过是说出根本没有隐匿的观点。我还想进一步主张，在相信《君主论》和《论李维》构成隐微著作，传达与表层意义不符的隐匿意义方面，没有也不可能有足够的黑兔子，加在一起能够变成黑马；而且（我极度推崇的）对"马基雅维利学说"的终极阐释（第Ⅳ章），可以根据表层文本，被十分恰当地证实。相当明显，对这个问题的详细讨论，足以写成一本专著，而本文是对曼斯菲尔德而非施特劳斯的评论；不过，我只需通过提供足够的例证来驳斥曼氏的主张——除非能够、而且是无知者能够讨论后一个问题，前一个问题是没法处理的。

从曼斯菲尔德论文的一个观点着手，我认为他和克罗齐（Croce）都犯了同样的错误：他们假定《悔罪劝说》（*Exhortation to Penitence*）中提及大卫和彼得是一个"隐秘的玩笑"。马基雅维利详细解释，这两个人在收到上帝要求他们执行最高任务的召唤之后，都犯了重罪。但是由于悔过自新，他们不仅得到原谅，而且恢复了他们受召唤的使命。[2] 这并不是说，马基雅维利"信仰"罪与悔过的社会思潮；我们从非隐微

---

① 前揭，页380，"关于隐匿的意图只需一个例证，无论这个隐匿的意图被假定为什么，都足以表明施特劳斯是正确的……"。

② 参阅《〈君主论〉和其他著作》（*The Prince and Other Chief Works*，Durham，Duke University Press，1965）中 Allan H. Gilbert 的译文，Ⅰ，页147－206

的话语中获悉,他完全不接受这种观点;不过这确实意味着马基雅维利能够恰当地叙述这种观点,而且使用无可挑剔的权威性的语言。在这一点上,大门对以赛亚·柏林敞开,因为马基雅维利发现,人类生活被不持续的道德障碍包围,这些道德是真实的,但又永远不可能是绝对的。① 而曼斯菲尔德却把柏林所在的位置斥为"自由主义",并予以排除,却未能发现这扇门。

让我们转向施特劳斯自己的一些例证,他认为,当马基雅维利让大卫持刀砍下 Goliath 的头时,马基雅维利想要(有意识或无意识地)忽略大卫在《撒母耳记(上)》(I Samuel 17,47)中说过的话"上主不需要用刀或矛来拯救他的子民";但如果问题的关键是人必须使用自己的武器,很难弄明白,为何在大卫自己的投石器之外,还要加上一把砍刀。施特劳斯或许会说,这是马基雅维利贬损《圣经》的又一处例证;但如果这样强调,无异于遭遇黑兔子的问题。以同样的方式,从《论李维》Ⅱ,8 处 Procopius 口中引用的 Maurusian 碑铭,至多不过是《约书亚记》的世俗化的补遗,而且与 Procopius 自己将摩西称为"一个有智之人"②比较起来,它对圣经故事的颠覆性影响似乎更小。或者我们将会听到马基雅维利希望我们查找一下 Procopius 提及的事物?至少,施特劳斯没有暗示(我这么说的意思是他可能没有想到),"嫩的儿子盗贼约书亚"(Iesu latronis filii Navae)③意欲传达的意思是,拿撒勒的耶稣是与 Publius Ruberius 一样的盗贼。

如果我们考察《论李维》Ⅱ,5,会发现更多实质性的问题。马基雅

---

① 《马基雅维利的原创性》(*The Originality of Machiavelli*),载 Myron P. Gilmore 编,Studies on Machiavelli Forence,G. C. Sansoni,1972,页147-206。

② 《论李维》,Ⅱ,8;Procopius,Ⅳ,X,13,22(关于 filius Navae 作为"嫩的儿子",比较 Ecclesiasticus,Ⅰ,46);《关于马基雅维利的思考》,页42,此处告诉我们关于 Maurusians 从迦南移居的故事"公然与希伯来叙述相矛盾"。

③ [编按]此处的 Jesu 不是耶稣基督,而是嫩的儿子约书亚,见《旧约·约书亚记》出现这段引文的全文是,Nos Maurusii, qui fugimus a facie Jesu, latronis, filii Navae。意思是,"我们这些 Maurusian 人,从嫩的儿子盗贼约书亚面前逃开"。而耶稣的名字和约书亚的名字写法相同。此处波考克的意思:虽然这里可以说约书亚是盗贼,但是施特劳斯并不认为和他同名的耶稣基督也是盗贼

维利在此处似乎打算反驳世界是永恒的亚里士多德学说——根据基督教的说法，没有早于五千年的历史记录，不过他进而又说，这是由于新宗教摧毁了之前的宗教；使用更为古老的埃及年表的 Diodorus Siculus 可能是个骗子，不是因为这样做照《圣经》的观点看来是错误的，而是因为，他使用的文献很可能是伪造的，古老的文献早已被某种新宗教摧毁。此处，施特劳斯确实找到一个很好的例证；在正统学说的薄纱之下，马基雅维利正在论证世界的永恒。然而，他把这个例证弄砸了，因为他坚持认为马基雅维利说，各种宗教的尘世寿命，在 1666 年到 3000 年之间。[①] 此处，了解世纪隐微语言的任何人都应该捂住耳朵。这些话都与《圣经》寓言的阐释有关，而且在它们数字命理学的计算中，1666 显得尤为特殊——如果马基雅维利曾使用过它，必定会惹上无数争端。然而，马基雅维利在文中实际所说的不过是，宗教在五千或六千年内变化两到三次。人们可能进行过 $5000 \div 3 = 1666\frac{2}{3}$ 的计算，并且经常进行这种计算；但是没有更多的证据表明，马基雅维利对它的计算超过自己的所知范围，或者关注过李维失佚书卷中的数字。这种情况与施特劳斯式注疏对立，不是因为它是不被允许的，而是因为，它是没有规律的（undisplined）。施特劳斯滑入到一种数字命理学中，这种命理学不仅其文本不合理，其历史也难以置信，它不能增强（尽管也未曾减弱）施特劳斯关于马基雅维利将基督教视为一种历史现象的论证——在《论李维》（Ⅲ，1）中，马基雅维利确实再次做了这样的陈述，但是以并不特别隐微或躲闪的方式。

我们可以继续这种方式，重复发现施特劳斯有时是在扩大我们关于马基雅维利的理解，有时却又做出证据并不支持的归因（imputation）。但是读者或许会追问，为何他要研究关于马基雅维利对《圣经》叙事态度的所有讨论；如果马基雅维利不是一个虔信的基督徒，为

---

① 《关于马基雅维利的思考》，页 32，读者“不会如此漫不经心，以至于忽略”，等等。如果读者（如他应该做的那样），检查施特劳斯提到的事物，将发现没有在这里引用的陈述。关于这个问题，施特劳斯可以（但最好不应该）使用刺耳的语言；他并不想误导读者，但是却邀请他们加入占卜的行列。这一注释必须带有神秘的数字 13，我对此感到遗憾。

何他如此看重马基雅维利的缺乏信仰？对这一问题的回答可以给我们提供一条线索，解释施特劳斯追寻隐匿讯息的所有企图。马基雅维利以不需要隐微注疏就能发现的方式，相当公开地说（如在Ⅲ，1中），市民的或共和国的爱国主义思潮与基督教温顺和宽仁的思潮不能相容——就这一点有理由加上，而且在他作为论据的写作中，他加上了原罪和通过上帝恩典的救赎——而且他毫不隐瞒自己对爱国主义思潮的偏好。我们有可能将马基雅维利阐释为在表达自己偏好的时候十分谨慎，他认为基督教思潮是正当的，但在一个历史和政治的世界里，却不能为人所把握，在这样的世界里，只有关于城邦勇士的罗马异教思潮，才能带来美德与成功；尽管我们不得不加上，两种伦理体系不能共存于同一世界——除非它们能够被"世俗化"，在一个世俗的世界和它的历史中被看作偶然的和不稳定的。但是施特劳斯，对这种怀疑论的调和毫不同情，把压倒一切的价值分派给"大传统"，在其中，城邦的正义与精英的价值永远冲突——精英的价值逐渐转化为犹太教和基督教启示，他发现了同时削弱和世俗化城邦与契约的哲学，这种哲学导致城邦与契约的消亡；而且他发现很容易确信，马基雅维利意欲使城邦与契约消亡。如果有人贯彻（他归因到马基雅维利身上的）隐匿意义的模式，就会发现它有两个要点。其一是，他觉察出马基雅维利含蓄地否定《圣经》叙事的真相，和它身后西奈山的上帝与基督教上帝的事实；其二——这两点在他头脑中实则为一点，他觉察到一种同样的否定：首先是针对城邦基于正义的观点，其次是针对高贵与马基雅维利（以共和国美德的名义）透彻研究的人的复杂关系。马基雅维利必定也否认过这一点，因为他认为这种关系是有限的，不可靠的，而且他否认高贵与精英的关系。

由于马基雅维利毫不含糊地偏好共和国胜过启示宗教，施特劳斯在发现马基雅维利反《圣经》的暗示方面比在发现他反共和国的暗示方面成就更大，这或许不会让人感到惊讶。施特劳斯的前一种类型的部分阐释看起来确实经得起仔细审查，虽然我不确定它们是否相当于一种充分发展的异教信仰或无神论；然而仍然有考察下述假设的余地：马基雅维利可能赞成帕多瓦的马西留式的双重真理，救赎的世界

和政治的世界都存在于其中，但二者永远不会共存——尽管必须特别注意施特劳斯的观点，帕多瓦的阿威罗伊主义者[①]马西留以相信上帝是最后但不是有效的原因而著称，而马基雅维利几乎没有以这种方式或其他方式谈论过上帝。[②] 不过我认为，施特劳斯在试图为马基雅维利关于元老院和平民的互动的所有说法辩解时，却远为逊色；施特劳斯使用的方式将马基雅维利表现为一个贵族，训练控制欲强的君主成为统治阶级。这种做法永远也不可能包含多少真理，正如施特劳斯在他才情纵横、语辞华美的最后一章含蓄承认的那样——在这一章中，共和思潮和爱国思潮作为有效的（如果是有限的）、以及（他可能曾说）不充足的道德替代物重新出现；至于反共和的阐释，除了施特劳斯关于马基雅维利的人民不“进行统治”但“分享权力”（《关于马基雅维利的思考》，页260）的断言，什么也没留下。这两个术语在共和传统的所有历史中都是可以互换的；施特劳斯在这一点上是出色的政治哲学家，而不是政治理论家。但是，如果可以说共和传统是一种（不容于启示宗教的）真实道德，这是因为曾经总是有这样一些人，对他们来说“大传统”绝不是一个自然的联合；我们可以将马基雅维利看作奥古斯丁的新—异教对手，对后者来说，两个世界是不相容的。由此推论，施特劳斯的马基雅维利犹如弥尔顿的撒旦，独自首次否认“大传统”至今仍然必须承受的“全体一致”（unanimity），他是一个哲学的而非历史的人物。

对于（曼斯菲尔德的文章似乎打算要激起的）一种意图——表明有可能用带着怀疑的友好和真正的赞赏来评价施特劳斯的马基雅维利，我在此说得已经够多了。但是，倘若他的全部论证，以及有人对此的全部回应——我们对施特劳斯的评价应该由下一代人来完成（参布鲁姆，前揭，页392）——将被缩减为隐微写作和揭示它的注疏的纯粹

---

① 发端于伊斯兰哲学家阿威罗伊的学说，在十三世纪晚期的意大利拥有一定的信徒。这种学说与基督教教义存在重大分歧，例如坚持所有人共同享有一种智慧，幸福可以在尘世生活中寻找，世界没有时间上的开端或终结。——译注

② 《关于马基雅维利的思考》，页175－176。此处施特劳斯只有一次有效运用了思想史的内容。

口令,对此我们还能说什么呢?是对(有意或无意)暗示的发现,这样的暗示有很多;抑或是对从文艺复兴到法国大革命期间的哲学的密语式阐释,这样的阐释有一些但不多;还是喜欢归因为隐微意义并反对公开意义的注疏——除了自身的独创性而外,不受其他限制——这样的注疏实际上不存在。现在,陈述下述观点的时机已成熟:两种信仰的结合——前者认为,除了他们自己而外,没有人会关心道德的真理;后者认为,除了他们自己而外,没有人知道如何阅读文本——已经走得太远,以至于将施特劳斯的追随者变成一群让人难以忍受的忠实信徒。他们拥有属于个人的"真知",并用皈依者的热情,学究般的冗长乏味,让人懊恼的教主般的绝无错误,公开阐述这种"真知"——确实是"公开",不过总是对那些已经有信仰的人公开;而他们确信,哲人的剩余部分过于腐化和无知,不能理解他们,这增添了他们残酷的浮夸和虚饰——某种保守知识分子的特色。他们为了让我们震惊而言说,这确实是让人震惊的事情。

我已经设法隔离阴谋论(conspiracy thesis)中的元素和施特劳斯的注疏中的"不可证伪",施特劳斯的注疏尽管对大师作品的危害有限,却导致一种封闭意识形态的发展。我希望接下来可以问,用这种注疏方式,现在相信"施特劳斯们"的政治理论家如果采取阴谋正统理论(conspiratorial orthodoxy)的方式,能在他们职业内部多大范围内发挥作用?我们总是听到他们说,他们努力工作,因为发现只有聪慧颖悟之人才能获得空缺职位;施特劳斯教授们的学生回避非施特劳斯式教授,因为后者是邪恶的教师。当听到这些说法时,我感受到熟悉声音的回响。我们面临的似乎是一种偏执狂状况(paranoiac situation),当这种状况发生时,我们能做的只有一件事:不要指责或反驳他们,不要把时间浪费在决定哪个阵营是偏执狂患者上,应该致力于让不可讨论的东西变得可资讨论,或者停止前述指责,或者停止相信这些指责是真实的。我无意隐藏我的信念:施特劳斯式注疏可能包含会导致偏执的不可讨论因素,但是我也竭力表明,施特劳斯对马基雅维利的处理方式值得我们认真思考,其中包含了许多可资讨论、同时也是真实的因素。不过在本文结尾,我希望告诫曼斯菲尔德,放下他的刺刀,代

之以奥卡姆剃刀——一种更仁慈也更精准的武器。敌意——这个词不是印刷错误，如无必要不应任其滋蔓。

附录

答波考克

曼斯菲尔德（Harvey C. Mansfield, Jr.）

波考克对我的回应要论证的是，施特劳斯的书使用或包含了一种不容驳斥的方法；他讨论了这本书的四个要点；在赞扬施特劳斯的同时，他谴责了施特劳斯弟子的一些闲谈，最后引出一种调和的提议。

在不情愿地承认马基雅维利有别于其他人，“有时通过不直接或隐匿的意义传达惊世骇俗的讯息”之后，波考克否认，这些隐匿的意义与（或者能够与）一种持续的隐匿意图有联系；因为“预先假定《君主论》或《论李维》是完美言辞，必定会使对它们的注疏完美无缺……”

为何如此？施特劳斯事先假定，马基雅维利或许有完美言辞的能力，是为了避免在阅读马基雅维利的著作以前，特别是在沉思一种（有可能解释这些著作表面异常）的隐匿意图之前，就把他谴责为满身瑕疵。这种事前假设绝对不会要求对它们的注疏也完美无缺，因为，施特劳斯的注疏必须与文本一致和相宜——与其他学者的方式一样，甚至更加严格。通过其文本批评的精确程度，施特劳斯并没有抛弃、反而提出了学术阐释的普通标准。通过窍智——这种窍智帮助他发现各种机巧的意图，施特劳斯并没有逃避批评的攻击，反而让自己更醒目地暴露在批评的攻击之中。施特劳斯并没有要么胡诌瞎扯，要么推托闪躲，要么摇尾乞怜，要么妄想臆测，要么牢骚满腹，要么煽动鼓吹；谴责他的不容批驳，将与犒赏波考克没有批驳他一样愚蠢无聊。

如我在前文论述的那样，施特劳斯的前设不仅没有强制或鼓励一种主观随意的阐释，而且是允许阐释者避免主观随意的唯一一种阐释。但是我想重申，它是一种需要验证的假说，而且不会保证这种注疏一定成功。然而，如果我们追随相反的前设——每个言辞必然是不完美的，那么我们注定失败。如果波考克“普通的谦卑”意味着接受那

样的前设,那么,他才是声称拥有完美理解和生活在封闭意识形态中的人。

事实上,波考克的论证有意将"言辞"(speech)转换为"语言"(language),但是没有解释这种转换的原因。什么是阻止跨越年代和文化的哲人们互相交流的"语言本身的性质"? 为何马基雅维利在他那封著名的 1513 年 12 月 10 日的信中宣称,他正在与古人对话是自欺欺人? 施特劳斯代表自己事先假定(即,不排除事先质询),哲人之间可以交流,而且他发现,存在一群特殊的"现代"政治哲学家,他们在(部分可称之为阴谋的)共同事业中分享一种有意为之的意图。施特劳斯关于现代政治哲学的整部著作可以回答波考克对马基雅维利说话对象信息的要求。要正确考虑马基雅维利对现代性的责任问题,我们必须了解,马基雅维利的首要(不是他的唯一)说话对象是其他政治哲学家,他们是他事业中的掌舵者。当对他们说话的时候,马基雅维利要求他们按照他自己的思维方式思考,这对他们来说是适宜的和必须的。即便他的思想是部分隐匿的,也不能被密码破译者的机械方法揭示,再说,施特劳斯的书并没有采取遑论推荐这种机械的破译方法。这就是我为何说,理解那本书的时间对转变信仰来说太长。

为了回应我的挑战,波考克"讨论"了四点,但没有声称发现了一处施特劳斯的错误。他说,首先,我与克罗齐一样,认为马基雅维利的《悔罪劝说》是一个隐秘的玩笑,这是错误的。然而,克罗齐与我犯的不是"同样的错误",因为,克罗齐称之它为一个"轻佻的玩笑",而在我看来,没有任何一个马基雅维利的玩笑是轻佻的。但如果马基雅维利曾经根据基督教美德严肃考虑过悔罪的可能性,他会在《君主论》和《论李维》中提及,因为他把他所知的每一件事都放置在这两本书中(《关于马基雅维利的思考》,页 201)。在《悔罪劝说》中,马基雅维利表明如何能够在悔罪或表现出悔罪的同时,保存自己的马基雅维利式品格。他所描述的悔罪,不包括在看到"不连贯一致"的道德时伤心绝望。

其次,波考克勉强承认,在马基雅维利对大卫和 Goliath 故事的

使用中，有一个隐藏的意图，但不承认这是证据，表明存在敌视《圣经》的一种普遍意图。与此类似，他承认但不赞成《论李维》Ⅱ8中Procopius处引文的颠覆意义。他同意在《论李维》Ⅱ5中，施特劳斯找到一个极好例证来说明马基雅维利的颠覆性意图，不过又说，施特劳斯把它搞砸了，因为他坚持认为，马基雅维利意识到，5000年内的三次变化相当于1666年的一次变化。至于马基雅维利意识到，李维史书的篇数是142，波考克认为，这是因为马基雅维利对二手文献（the secondary literature）不熟悉，他实际上忽略了马基雅维利总是计算自己的著作章节数的事实。[①] 他还拒绝考虑任何我放置在他面前的"微不足道的事情"，他认为，马基雅维利没有通过这些事情"隐藏……他要隐藏的东西"，实际上透露马基雅维利隐藏了一些东西。但当我谈到仅有一个隐匿意图的例证的重要性时，我头脑中浮现的是，在杳无人烟的荒岛上，发现一只不属于自己的脚印。波考克佯装自己是这样的人——如果他被送往Coney岛，他也不会因为一只脚印确信有另一个人在此。

波考克谈话中的敌意论调和单方面造谣，使有偏见的观察者会以为如此言论多么公正。波考克不仅仁慈地关注，亲耳听到这些流言在众人口中流传；而且负责它们见诸白纸黑字。波考克提出遗忘过去的宽宏建议，在此之前又预先设置了一种努力，来修改他自己的版本。再说他的友好姿态也有助于他的误传、侮辱和谩骂求得原谅。

得知我以及我的同类不明不白地成为波考克重复诬蔑施特劳斯的诱因，我觉得十分抱歉。我们知道，波考克许多年来一直愿意称赞施特劳斯的作品"在某些方面有非凡的洞见"；但由于害怕因赞美有失偏颇而被刺刀戳伤，他收回了所有的溢美之词。甚至在他篇幅冗长的新书《马基雅维利的时刻》（*The Machiavellian Moment*）中，他

---

① 曼斯菲尔德，《马基雅维利〈佛罗伦萨史〉中的朋党和宗派》（*Party and Sect in Machiavell's Florentine Histories*），载MartinFleisher编，《马基雅维利和政治思想的性质》（Machiavelli and the Nature of Political Thought, New York, Atheneum, 1972），页215n7

不敢哪怕是在参考书目中提一下施特劳斯的书或书目，可见这种恐惧多么强烈。但是，这种看似愠怒的轻蔑与自满的忽视不过是羞羞答答的仰慕。因此我很高兴，在这一事件中，波考克不是被我的批评打消了士气，而是被激励，并且抓住机会把他一直思考的东西一吐为快。显然，他仍然认为，施特劳斯是道德的倡导者，并全心接受老套的简单观点——马基雅维利是邪恶的教师。为了坚持这种懒惰的误解以及它导致的不必要的敌意，波考克忽略了我所说的从那种观点的上升。

古典作品研究

马基雅维利与但丁

——《关于语言的对话》中的语言与政治

彼得曼(Larry Peterman) 著
贺志刚 译

语言学者和语言哲学研究者尽可以撇开政治谈论语言,政治学者就不那么幸运了。不过我们认为,这两个学科密不可分。阿伦特(Arendt)说道:“不管在哪里,只要是出现了语言与政治没有了关联的危险,那么依据定义,事情就有了政治的性质。”[①]所以我们不难理解,语言学和语言哲学领域里面的最新发展,已经产生了大量的、日益增长的政治性文献,有评述维特根斯坦(Wittgenstein)思想的文章,也有探讨乔姆斯基(Chomsky)激进的句法理论与其激进的政治立场有无关系的著述。文献多种多样,但有一个共同的见解。[②] 如果语言与政治是相互捆绑在一起的,那么,借以确定我们的联系和区别的语言现象,同时也是借以确定我们的联系和区别的政治现象。从政治的角度看来,讨论语言的性质和要素,也就是在讨论社会生活的性质和要素。

---

① 参见《人类的状况》(*The Human Condition*, Chicago, 1959),页4。

② 参见H. Pitkin,《维特根斯坦与正义》(*Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972),N. Chomsky,《语言与责任》(*Language and Responsibility*, trans. J. Viertel. New York, 1972);P Robinson,《纽约时报书评》(New York Times Book Review, Feb, 25, 1979). D. Laitin,《政治、语言和思想》(*Politics, language, and Thought*, Chicago, 1977),页139。

我们带着这一点来研究马基雅维利(Machiavelli)的《关于语言的对话》(*Dialogue on Language*)。这本小册子对政治学者而言有特别的意义,因为它展示了政治观点和语言观点之间的联系,也展示了在政治观点和语言观点上面所发生的变化之间的联系。[①] 我们认为,《对话》实质上显现的是从马基雅维利的那些更为人们熟悉的政治观念之中必然衍生出的语言观念。也就是说,至少表面上看,这篇作品颠覆早前的语言观念的方式和马基雅维利主要的政治著述颠覆早前的道德—政治观念的方式相同。在这个意义上可以说,我们的观点源于如下的认识:马基雅维利留下的著述之中含有展示语言和政治关系的部分,而且这些著述表现出作者对语言的政治力量一贯的肯定态度,因此,马基雅维利清楚,他不可能改变前人的道德意识和政治观念的世界,除非他能够改变他们的语言世界。[②] 因此我们认为,在为人们所知的古今之战里,可以见到语言学者的队伍,而马基雅维利以其《对话》在这个队伍中占有一个位置,尽管这么看问题有过于简单之嫌。这一点如果没错的话,《对话》就为理解晚近的语言讨论中的政治难题铺平了道路。

《对话》一开始就在语言与政治两个层面上同时展开。马基雅维利在这本小册子里明确表示,目的是要解决当时在佛罗伦萨引起争论的一个问题,

---

① 《关于语言的对话》的完整标题是:Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua,后文简称《对话》。此处所用文本,收录在马基雅维利所著 *Il teatro e tutti gli scritti letterari*,F. Gaeta 编辑(Milan, 1965)。现在见到的《对话》最好的译文收进 J. R. Hale 所译《马基雅维利文学作品集》(*The Literary Works of Machiavelli*,Oxford,1961)。为了便于我们的讨论,我们无需详述学者关于《对话》的各种争论,因为他们关注的大多是这本小册子的成书日期以及马基雅维利是否该书的真正作者。详细情况参见 A. E. Quaglio 撰写《马基雅维利》(Machiavelli),参见《但丁百科》(*Enciclopedia Dantesca*,ed. U. Bosco[Rome, 1971]),第3卷,页754–57,以及 M. Martelli,*Una giarda fiorentina*(Rome, 1978)。Quaglio 认为,马基雅维利区分了作为政治思想家的但丁和作为诗人的但丁,而 Martelli 则认为,马基雅维利不可能写作《对话》,因为这本小册子与马基雅维利的多数观点相悖。本文的阐述会以上述的观点作为对照。

② 早期最为著名的陈述当然见于亚里士多德所著《政治学》(*Politics*,1253a10)

> 我们佛罗伦萨的诗人与演讲人使用的语言是佛罗伦萨语、托斯卡纳语(Tuscan)还是意大利语?

为达到这个目的,他把大部分笔墨用来攻击但丁(Dante),因为但丁在《论俗语》(*Vulgar Eloquence*)中声称自己使用的是"宫廷语言"(curial language),而马基雅维利认为,但丁所指的其实是"普通意大利语"。在这本小册子中,无论字面意义上还是比喻意义上的核心,构成了一人就《神曲》的语言特征展开论辩的基础。马基雅维利认为,该诗使用的是"彻头彻尾的佛罗伦萨语",而且后来他迫使但丁"承认"了这一点。如此一来,他就解决了困扰自己同胞的语言问题,或者说,至少为其他人"进行更为激烈的辩论提供了材料"。从此,佛罗伦萨的诗人与演讲人的语言在人们看来就会是佛罗伦萨语(《对话》,页 183、188、189、198)。然而,马基雅维利考虑这个问题,却是出于先前政治上的一个原因。在政治著述中,他都写有献辞,在《对话》中也写有类似的东西,其中说道:他要利用这个机会"为国家(patria)增添荣誉"。他要借批驳但丁来"捍卫"佛罗伦萨,并且"抨击那些想要夺走她的荣誉的胆大妄为之辈"。《对话》的读者将会明白,但丁就自己使用的语言阐发议论,对自己国家的完整性构成了有意的挑战,而这还只是他批评和诋毁她的诸多方式之一。就这个具体情况而言,但丁力图损毁佛罗伦萨的"荣誉",采用的方法是否认自己用佛罗伦萨语创作,因而也否认他以前自认为以自己的作品让她享有的"荣誉"。站在《对话》的立场上,人们会认为,但丁在政治上是一个"弑父者",也就是说,是一个"在思想或行动上都表明与自己的国家为敌的人",因此不能够看到,"人应尽最大义务的对象是国家"(《对话》,页 183、187)。《对话》给予我们的第一印象是,它描述了爱国者与政治上的变节者之间因为对政治义务持有不同意见而出现的分野以及对立。

这并非表示,像有些评论者认为的那样,《对话》反映了作者以漫骂他人来表现自己多么爱国,还反映了一个失意的政界人物想要通过

诋毁一个无法替自己辩护的前人来改善自己的境遇。[1] 马基雅维利在《对话》里明显地表现出来的爱国思想并不一定说明,他的思想只是限于维护佛罗伦萨狭隘的地方利益。他非常乐于承认,佛罗伦萨是一个不尽完美的地方,而且像但丁那样攻击自己国家的人可能有自己的怨气,因而那么做自有其理由。他不愿意接受的是,把国家存在缺憾和个人满腹苦水当作宽恕但丁之辈行为的理由。马基雅维利能够怀着善意接受《神曲》里面那些"粗鄙不堪和有伤大雅的"部分,因为,但丁所用的佛罗伦萨语需要"那种东西";他不能够接受但丁明确地"说"出口的有关佛罗伦萨的事情。也就是说,但丁以佛罗伦萨语留下的著述所"做"的确实"做得不错",即便这有损于他作为一个艺术家的形象,但是他却不该像那样来谈论自己的国家和母语。更确切地说,但丁理当看得清楚,他享有的言论自由受到他从佛罗伦萨获益的限制,就像作为艺术家享有的自由受到自己使用的语言限制一样。因此,《对话》意在让人们认识到,多亏有了国家,才有了"自己的生命",才有了"运道和自然带来的各种利益"。这种认识类似于而且高出于如下的认识:但丁不能不使用"只在佛罗伦萨这个地方使用的无以计数的词语",是因为艺术不能全然不顾自然(《对话》,页183,193-4)。在这个意义上,《对话》采用了一种对概念分级的通俗做法,而这种做法蕴含于如下的一句名言之中:我爱国家胜于爱我的灵魂。但丁对自己使用的语言作了错误的表述,是因为他先前没有看到,自己与国家的关系高于自己与世上其他事物的关系。也因为同样的原因,他所犯的错误是,其所作所为不像一个佛罗伦萨人所为,这使得他的所有成就黯然失色。尽管他"在所有方面出类拔萃……",且是一个"才华横溢、学问渊博和见识超群"的人,但这也抹煞不了如下事实:一谈论起佛罗伦萨,他就再也没有"尊严、知识和判断"可言,完全变成了"另一个人"。总之,一涉及到佛罗伦萨,但丁就失去对整体与部分关系的意识,失去对事物轻重不同的意识。不止于此,他失去的是《君主论》和

---

① 参见 F Salsano, *Machiavelli censore dell'"exul immeritus"*, *Dante Alighieri*, L'Alighieri, 第10集, 第2期(1969), 页27-29

《论李维》借以定义出类拔萃的政治人物的几乎全部品质:所谓尊严,就是政治上得到的尊敬与成功;所谓知识就是政治行动所依赖的基础;所谓判断,就是现实主义政治的一部分。[①]

但丁是一个作家,本质上说是一个公众人物,这就增加了他所犯过失的严重程度。社会要求作家尤其应注意自己的言论,因为作家所说的话,如若表达精当必定会引起公众的关注。但是《对话》告诉我们,但丁似乎忽略了这一点,因而承受了政治上的后果。马基雅维利表示,但丁大可不必在诗作的自始至终"以不同的方式或形式"做毁谤、抨击和谩骂佛罗伦萨的事情,而可以采用保险一些的方法,做到既不妥协又能达成目的。马基雅维利告诉我们,就是在但丁变成"另一个人"之后,他仍然是有可能留在佛罗伦萨的。或者说,如果他看待各种事情与看待佛罗伦萨一样的话,人们在驱逐他的时候,原本是会把他当作"一个傻子"的。换言之,但丁对自己的出身之地表示不满,结果却有可能继续生活在那里。或者说,如果他把对佛罗伦萨的批评推及到人的一般事情上面去,把这种批评归于对世道的批评之下,[②]那么最坏的情况也只是迫于无奈背负一个傻子的名声,退一步说,我们还会相信《论李维》之中有关"装傻"的一些话,而不会遭遇那样的政治厄运。总之,如果但丁不是那么直率地议论佛罗伦萨的话,从与社会所处的关系上看,他有可能做一个更好的作家。正因为如此,《对话》将但丁的行为与佛罗伦萨其他大文豪的行为进行对照。作者说道,薄

---

① 参见《对话》,页187 8;《君主论》"献辞"(1 3),第14章(1.48)、第15章(1.49)、第19章(1.58);《论李维》(*Discourses on the First Ten Books of Livy*),"献辞"(1 87-8),第1卷、第13章(1.132)、第53章(1 208)、第54章(1.209),第2卷"序言"(1.229-30)、第1章(1.231)、第3卷、第34章(1.418-9);《佛罗伦萨史》"序言"(11.5),第6卷、第29章(11 315)。括弧里的数字指的是由F. Fora与C Cordie编辑的 卷本《马基雅维利全集》(*Tutti le opere di Niccolò Machiavelli*,Millan,1949 1950)里的编码,马基雅维利所有的引言来自于这部著述而非《对话》。依据马基雅维利的看法,但丁在流亡之前还有"见地和智谋"(《佛罗伦萨史》(*Florentine Histories*)第2卷、第18章[11.81])。

② 参见《对话》,页187-8;《论李维》,第3卷、第2章标题与正文(1.332-3)。比较《地狱篇》(Inferno),第4节、第51行;亚里士多德所著《修辞学》(*Rhetoric*),1415b 30。评述但丁的引言原自《但丁文集》(*Le opere di Dante*),由M. Barbi等人编辑(Florence,1921)。

伽丘坦言自己用地方语言写作。作者引用的这一句话至多只是有歧义，因此还是支持了他所称的"我们一方"。彼得拉克(Petrarch)则对使用何种语言创作这个问题闭口不谈，因此"保持了中立"。[1] 那么，和薄伽丘(Boccaccio)、彼得拉克或许还有马基雅维利本人不同，《对话》里的但丁无论就写作的内容还是就写作的方式而言，都属鲁莽之至。

不足的是，对那些区分开对手的政治上和文学上的不同见解，《对话》未能给予主要的关注，而是在其中留出一些提到分歧的章节，让我们感受到展开语言争论的氛围。在这些章节中，马基雅维利将《神曲》叙述的一些事件与但丁的语言立场作了对比。但丁认为，自己使用的是普通意大利语，而马基雅维利说道："这不可相信，就像我们不能相信他所说的，见到布鲁图斯(Brutus)在魔鬼的口中，见到小偷中间有五个佛罗伦萨公民，以及见到卡恰圭达(Cacciaguida)生活在天堂"。[2] 这里，马基雅维利把他对《神曲》所述情况的疑问与对《论俗语》所述情况的疑问紧紧地联系在一起。对《神曲》所述情况的怀疑，先于或者伴随着对但丁关于他的语言所表达的见解的怀疑。考虑到马基雅维利对《神曲》一般会毫不掩饰地给予赞许，很多时候还加以利用，因此，顺着这条思路我们就会问道，其中的这些具体事情为什么这样地不足为信，它们揭示出了什么东西，让我们了解马基雅维利对但丁表述的语言见解的反对意见？[3] 除非马基雅维利想要表明，《神曲》叙述的都是不可相信的事情，或者其中的事例不过偶有发生，那么这些事情难道不能够提供一点对马基雅维利在《对话》之中要实现自己的意图有教益的内容吗？

马基雅维利认为，《神曲》叙述的布鲁图斯的事情不可信，而且含蓄地否定了所述的事情，这并不奇怪，因为在《论李维》里，马基雅维利

① 参见《对话》，页186；比较《十日谈》(*Decameron*)，第4章、第2节，收入E. Blanchi等人编辑《意大利文学》(*La letteratura Italiana*, Milan, 1960)第8卷，页193。

② 参见《地狱篇》，第34、26节；《天堂篇》第17节。——译注

③ 参见《对话》，页187－8。有关马基雅维利对但丁表示的赞誉之情，参见Quaglio，《马基雅维利》。

对布鲁图斯持公开的支持态度。和其他的评论者一样,马基雅维利似乎觉得困惑,但丁为什么把最严厉的惩罚加到一般认为杀死暴君和捍卫自由的一个人身上。[①] 不过,除此之外,马基雅维利也必定会反对评论者关于《神曲》在布鲁图斯这一节的处理方式所作的肤浅解释,而且也必定会反对但丁对杀死恺撒(Caesar)的人公开表示的敌视态度。前者表现的是在《君主论》里遭到驳斥的思考方式;后者与《论李维》倡导的态度相抵牾,也就是与马基雅维利建议生活在共和国、君主国这两类把政治世界一分为二的统治之下的人们应该保持的态度相抵牾。首先,但丁对布鲁图斯的惩罚,至少表面上从某个方面表现出中世纪人们熟知的一种论点:罗马帝国,当然还有罗马帝国的领导者是受到上帝启示的。布鲁图斯与卡修斯(Cassius)理应得到他们受到的惩罚,因为他们故意反对罗马接受的神遣使命、一种要求《天堂篇》描绘的罗马之鹰羽翼丰满的使命。另外,但丁对恺撒的背叛者和基督的背叛者给予相同的惩罚,将两类人都放入恶魔的另一只嘴里,这象征着尤其为基督教—亚里士多德主义学者信奉的如下学说:尘世和天堂一同沐浴着圣恩,而且,服从尘世统治者包含有服从超尘世统治者的成分。说得尽可能简单一些,但丁给予布鲁图斯的描绘,首先展现的是中世纪人们看待世俗事务的一种典型观点。对布鲁图斯的处理,意味着尘世的统治和权力服从于并非完全由自己设定的目标,也是最终在尘世可能实现不了的目标。因此,但丁笔下的布鲁图斯,表现出来的是马基雅维利在《君主论》里藏匿起来的思考方式,而那时作者从这种思考方式出发,要求我们把行动建立在人实际怎样生活而非应该怎样生活的基础之上。马基雅维利声称,但丁叙述的布鲁图斯之事不可信,因而就把怀疑抛向支持这种叙述的世俗和教会的统治集团。另一方面,马基雅维利反对但丁公开谴责布鲁图斯,或许是因为,他比但丁有更多的实际考虑。但丁对恺撒的敌人发泄愤怒,对恺撒本人表示宽

---

① 参见《地狱篇》,第33节、第37-69行;《论李维》第3卷、第6章(1.399);第1卷、第37章(1.177)。另见 Martelli, *Una giarda*, 页43-44。

容,把他放在一个安置英雄的叫做林勃的地方,[1]让读者想到《论李维》里描绘的罗马帝国作家们的情况:他们"庆贺"布鲁图斯,因为抨击恺撒不安全。站在《论李维》的立场上看问题,我们看到,但丁一反罗马帝国时期那些有见识的作家在文学上一般采取的谨慎做法。更加重要的是,考虑到但丁自己身处逆境,他的做法也否定了同样身处逆境的马基雅维利向那些"默默地生活在共和国"的人们提出的行为准则。共和国里的那些"研究历史"并且利用"古人业绩记载"的人们,应该模仿专制统治反对者的做法,并且关注什么是掷向专制统治维护者的"最大蔑视",什么是留给反对者的"极高赞誉"。因而,但丁叙述的布鲁图斯的事情,使得自己远离了君主国和共和国里那些古往今来的具有远见卓识和谨慎小心的人们。在一定意义上,这也等于说但丁很像马基雅维利,因为马基雅维利与《论李维》里讨论的"所有作家"不同,认为大众天性变化无常。但是,马基雅维利指正他人采用的方法是,表明大众身上的缺点人皆有之,君主不能例外,结果把就事论事式的批评推及到"所有的事情",这符合他自己在《论李维》里提出的方法;但丁却把攻击的焦点集中在布鲁图斯身上,几乎是有意煽起共和派人士的愤怒,而他自己就生活在他们中间。[2] 但丁的作品始终保持相同的立场,这个特点也许能受到称颂,但产生的直接政治后果却不能受到称赞。作者提醒我们,在《神曲》面世的那个世纪之前,但丁也是会受到人文主义者抨击的,原因正是他敌视"那个杀死恺撒、从抢劫者口中夺走罗马人自由的"那个人。[3]

马基雅维利讨论的第二个事例是,但丁在地狱的第八圈遇到佛罗伦萨的小偷。这个事例同样招来马基雅维利的批评。但丁描绘的小偷本身没有什么特别之处,而这一诗节非同寻常之处在于,但丁给予

---

① 参见《地狱篇》,第4节。——译注

② 参见《地狱篇》,第4节、第123行;《天堂篇》第6节、第74行;《论李维》第1卷、第10章(1.122—23),第58章(1.217)。另见《论李维》第2卷"序言"(1.227);但丁,《飨宴》(*Convivio*),第4卷、第5章、第12行。

③ 参见 Leonardo Bruni,《对话》,载《佛罗伦萨的三顶皇冠》(*The Three Crowns of Florence*),由 D. Thompson 和 A. F. Nagel 编译(New York, 1972),页35。

他们的惩罚"不可思议地粗鄙和赤裸",而且他们促发但丁"对自己出生之地的城邦竭尽谩骂之事"。在第一个事例中见到的与但丁在理论问题上产生的分歧,在此又一次显现出来。小偷受到的惩罚是身体变形,他们相互交融转换成彼此,然后又变成长蛇。变形的最终意义是什么,见仁见智,但是这些变化前后十分连贯,表现出人的潜能的变异性。一位评论者说道,"但丁认为,变化……显现潜藏于人的内心的变化幅度,变化可由激情促发,而且不能预见其发展阶段(但也可以逆转)"。人转变成蛇,转变成中世纪动物寓言中最阴险的动物,表明人已经丧失了身份,而且人性在逐渐地遭受蚕食。在这个意义上,《神曲》重新提出了亚里士多德的论点:邪恶的人不如最低等的动物,有道德的人优于所有的动物。[1] 与亚里士多德一样,但丁教导读者说道,标志着人之所以为人、之所以为政治的人的东西使得人高于动物,而且它不包含兽性的成分。当然,马基雅维利将这种观念置换为《君主论》中那个一直保持半人半马著名形象的喀戎(Chiron)所蕴含的观念。[2] 马基雅维利没有强调半人半马身躯里的人的成分,反而督促我们从中拿出动物的成分来观看,而且模仿狮子和狐狸。但丁信奉的是亚里士多德的观点,认为人的生活有多种可能的方式;而现在,作者给予我们的观点是,人"可恶"或"可悲"。与此相应的观点是,最好的生活方式应为有智慧的捕食动物享有的生活方式。[3] 应该看到,对照中的这两种见解都很难达到《神曲》和《君主论》之中的比喻形象揭示问题的深度,更不用说它们回答了但丁和马基雅维利如何看待人的潜能这个问题,但还是有助于阐明但丁和马基雅维利之间的理论分歧。从更实际的方面来看,马基雅维利认为,提到小偷的那一节,显示出但丁诗作的鲁莽特点。在以谩骂作结的那一段诗里"蛮横地攻击"佛罗伦萨,是

---

① 参见《地狱篇》,第 25 节、95 – 151 行;《神曲》,C. Langdon 译(Cambridge, 1918),第 1 节、45 – 46 行;B. Stambler《但丁的〈地狱篇〉》(*Dante's Inferno*, New York, 1962),页 67;W. W. Vernon,《但丁的〈地狱篇〉阅读材料》(*Readings on the Inferno of Dante*, London, 1984),第 2 卷,页 338 – 40;亚里士多德,《政治学》1253a32。

② 参见《君主论》,第 18 章。——译注

③ 参见《君主论》,第 18 章(1.55)。比较《政治学》1338a9ff.

《对话》列举的不可为之的事情之一。但丁犯下多大的过失，只需看作者在《对话》中如何描绘佛罗伦萨的生活即可。在提请读者注意《神曲》里的那些不可信的事情之前，马基雅维利赞颂了自己的国家，与但丁愤怒地辱骂正好反其道而行之。这篇颂辞就本身而言令读者困惑，一些评论者也利用它来否定《对话》的真实性，原因在于，它提及的事情不符合佛罗伦萨当时的形势，也不符合马基雅维利在别处对佛罗伦萨的描述。然而，它回应了但丁因为对佛罗伦萨道德颓败感到失望而诉诸辱骂的言辞，抨击了他鲁莽的诗作，而且作为一篇有道德寓意的作品，能够告诉人们创作有爱国精神的作品应该满足什么要求。但丁轻蔑地提到佛罗伦萨的“伟大”，说她“展开翅膀，翱翔在天涯海角”，而且她的名字“也传遍地府阴曹”；马基雅维利说，她的“荣耀”引来“世界各国的欢庆”。但丁说，那几个犯下偷窃勾当的人让他深感“羞耻”，因而佛罗伦萨“也不会提高身价，大受尊敬”；马基雅维利则说，如果但丁再次来到这个世界，就能够看见佛罗伦萨多么“繁荣”，也就不得不承认自己的“过失，或者再次死去”。但丁为佛罗伦萨预见到一个灾难的未来；马基雅维利则描绘佛罗伦萨“现在……幸福与安宁”的环境。《神曲》对佛罗伦萨作道德上的抨击；《对话》则以此提供一个样板，告诉人们在一个不支持对自己的道德提出挑战的国家之中应该如何写作。[①] 除此之外，不妨认为，两人对佛罗伦萨的不同描述还为读者揭示出一种现实得多的经验。即使马基雅维利写作《对话》之时对佛罗伦萨政治繁荣持有保留的事情属实（这方面的证据毋庸置疑），他提请人们注意但丁对佛罗伦萨的抨击，也是通过向佛罗伦萨表达敬意的方式来表示对佛罗伦萨政治生活的疑惑。换言之，马基雅维利显现出赞誉之中蕴含的可疑特质，援用了在苏格拉底时代就有的古老经验：让我们注意从另一个人口里说出的批评话语。无论如何，提及小偷的这一段诗，总体而言让我们注意到但丁有关人的潜能的老一套议论，也注意到关于自己的国家什么是该写的，什么是不该写的。

马基雅维利举出的最后一个例子也最有歧义。但丁遇见卡恰圭

---

① 比较《对话》，页187；《地狱篇》第26节、第1－3行。

达占去四段诗的篇幅,其中的内容多种多样,很难确定有什么部分特别与马基雅维利的观点相悖。不过,在会面结束之时,诗人与卡恰圭达的交谈,却又直接关联到《对话》中指责但丁的内容。但丁意识到自己很快就会从佛罗伦萨、"那最亲爱的地方"流放他乡,所以担心因为自己的"诗句"而失去"其他地方"。但丁知道,他在诗中"不断"诉说的内容,会使大多同时代人从中"品尝到苦涩的滋味"。不过他也清楚,"如果我做真理胆怯的朋友,我会担心在那些称现在为古时的人们中间失去生命"。一方面意识到自己的诗句可能立即带来政治后果,一方面又想把自己奉献给真理,奉献给未来的人们,因而,但丁遭受着两种情绪的煎熬。这时卡恰圭达到来了。他也意识到,但丁的言辞会让周围的人们听起来觉得"刺耳",但却认为,即使但丁的言语初次听到会令人厌恶,但以后会给予人们"滋补"。"初次"听到但丁的声音,会觉得受到"冒犯",这样的苦涩感觉比不上以后得到的长远利益,因为,但丁的观点最终会给人们带来"不小的荣耀"。但丁与卡恰圭达一道回应了《对话》提出的《神曲》作者反对国家且又粗鄙鲁莽的指控。他们清楚,作家在政治地位上的微妙境遇,但是不愿意因此而限制自己的观点。卡恰圭达赞扬但丁,实则因为他能够坦率地表明观点,因为"如果不把观点清楚明了地表达出来",就不能让"聆听(但丁)的世人的心灵"得到安慰。《神曲》的这一部分可以看作是但丁的申辩。[1]但丁不会接受马基雅维利的功利原则,而似乎接受亚里士多德的二分法:存在着人们看来于任何特定时刻最为适合而又符合现实的真理,还存在着于所有时候、所有地点都适合的真理。但丁放弃眼前政治上的利益,为的是承担超乎佛罗伦萨以外的义务。借用但丁喜爱的亚里士多德的一句话,在朋友和真理发生矛盾之时,他愿意站在真理一边。[2] 在这个意义上,《神曲》叙述卡恰圭达的这几段,把但丁归入"其他作家"之列,而这些人,马基雅维利在《君主论》里面已经离之远去。

---

① 参见《天堂篇》,第17节、第100–142行;比较第33节、第70–72行,在这里但丁企盼自己的语言十分有力,能够感动未来的人们。

② 参见《飨宴》,第3卷、第14章、第8行;第4卷、第8章、第15行;《王朝》(*Monarchia*)第3篇、第1节、第3行。比较《飨宴》第4卷、第5章、第9、15行。

和他们一样，但丁十分不切合实际，竟然为世人指出一种无疑有悖于事物现状的生活方式。

总之，《对话》引自《神曲》“不可信”的事例，形象地展示了许多分歧，这些分歧又形成了它就语言展开的争论背景。作为倡导不同语言观念的人，但丁与马基雅维利依次代表了一种古典—中世纪的世界观以及一种新的思想方式。对他们之间的分歧做出最终评断的或许是但丁。在《对话》里，我们从但丁的口中听到的最后一句话，引自浦尔契的《摩尔干提》(*Luigi Pulci's Morgante*)，其中的一个核心观点是：“创业者得不到夸奖”。[①] 不论在《对话》中还是在别处，我们都会认为，马基雅维利代表的是开创者和新的思维方式，而且还公允地让但丁公开表露对占据这种地位的保留态度。

现在我们回到开始时提出的问题。如果但丁与马基雅维利之间的分歧重于语言观念的分歧，那么，这些分歧尤其在表现为政治问题的纷争之时与《对话》阐述的语言观点有什么联系呢？在这方面，《对话》的整体调子很早就定好了。马基雅维利建议，要判定佛罗伦萨最好的作家使用什么语言，可以把他们的著述与意大利各个“部分”的语言进行对比。通过确定在什么地方有最大的相似性，我们就能够确定他们使用的是什么语言，而且还能够确定不同方言之间的关系。因此，他要求我们“把整个意大利”与她的“市镇”、“城邦”和“区域”区分清楚，而且“为了避免产生混乱”，尤其应该关注各个区域。通过研究这些不同的地方，我们就能够发现，它们之间在语言方面的“巨大差异”。所以，马基雅维利所持观点的第一个部分是，让意大利各地在语言上的差异与政治上的差异发生联系。语言的“疆域”必须凭借政治上的疆域才能够察看清楚。但丁则认为，意大利是一个单一语言通用

---

① 参见《对话》，页192；《摩尔干提》第24节、第1－2行；L. Blasucci，《马基雅维利文学作品全集》(*Niccolò Machiavelli opere letterarie*，Milan，1964)，页12，以及H. Baron，“写作《论李维》前夜的马基雅维利”，载《人文主义与文艺复兴图书馆》(“Machiavelli on the Eve of the Discourse”，Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance，23，1961)，页452　这里，我们想到了一位如下的建议：我们应该注意《对话》内部的对话，以此审视二个角色的意图。换言之，我们对待表面上的争执部分应该依循我们对待柏拉图对话同样的原则。

全境的“国家”,确定她的疆界可以凭借表示肯定的小词“sí”。马基雅维利现在反过来,把坚持这种立场的“有名权威”但丁介绍给读者,而且引用了《地狱篇》第 33 节作为显示但丁观点的例证:

> 啊,比萨,你是美丽国土的居民的耻辱,
> 在那片国土上,可以听到说“西”。①

因此,《对话》之中的语言之争展现出对意大利不同的描述:马基雅维利把那些可以区分开来的语言　政治单位分为不同的类别;但丁把“各个民族”联系在一起,因为他们共享“美丽的土地”,而其中的各个部分是诸如比萨这样的政治实体。这样的观点对立实际上就把佛罗伦萨作家使用什么语言的问题变成了另一个问题、一个更大的问题。依据马基雅维利的观点,把意大利视为语言各自独立的政治实体群,还是依据但丁的观点,把它视为由使用着共同语言的各族人民组成、超越马基雅维利的政治实体之上的联盟?

带着这样一个问题,《对话》重新开启了一场古老的讨论。我们承认,世界分为各个种族或者民族,也就是希腊语里的ἔθνεα,拉丁文翻译里的 gentes 或者 nationes,这个事实长期以来引发人们提出诸如:一个民族区别于另一个民族的东西是什么、它们之间如何相处,以及它们对政治秩序会产生什么样的影响之类的问题。对这些问题的回答各不相同,而在一个由上帝挑选的民族受到启示之后则更是如此。然而,就笔者感受到的情况来看,民族与民族、语言和语言之间存在着联系,这已是大家的共识。在人们看来,不同语言伴随不同民族,虽说不如天生的或者经由神灵启示之后形成的性格——如暴烈或温顺——伴随得那么长久,毕竟长于法律维持的时间。语言占据的位置似乎居于纯粹天生的或接受启示之后形成的事物与纯粹为社会规范的事物之间。同样地,它们指向各个民族内部先于制度的或法律的安排而存在的事物,因而指向民族先于政治上规约它们的政府而存在的事实。

---

①　参见《对话》,页 184－5;《地狱篇》第 33 节、第 79－80 行。

借用亚里士多德的话说，以共有的语言及其他事物为标志的一个民族与其法律或制度之间的关系，如同城邦与其政治制度之间的关系。但丁认为意大利的“各个民族”使用单一的语言，因而他的观点可以归入下面两种趋向古典的观点一边：一、意大利“各个民族”的同质性大到使用十分相同的一种语言（但丁承认，在总体的民族语言框架之下有各个地方语言），使得它们和“异域的”民族从根本上区别开来。无疑，如果但丁的语言“疆界”是一道阻碍意大利人理解非意大利人的真正的障碍，那么，借用圣·托马斯（St. Thomas）的话说，意大利人就是“相对于其他民族而言的”野蛮人。二、意大利展现了具有同质性的民族群体接受总体上相同的制度的可能性。但丁在《地狱篇》第33节与别处表述的观点，使得读者回想起亚里士多德的论断：希腊的各个民族（ἔθνεα）在古希腊时期组成了一个希腊民族（ἔθνος），而且这个民族如若意识到自己的制度有多么大的潜在力量的话原本会统治“所有”其他民族的。[①] 换言之，但丁笔下的意大利人可以让读者想到亚里士多德笔下的古希腊人，他们彼此都是质料，可供一种有着古典成分的制度加以塑造。所以，《论俗语》确定拉丁语的各个变种依据的是一种不为意大利某一种统治制度（civitas［城邦］）独有的语言，而且它还表示，这些拉丁语变种可以汇聚在一处“宫廷”，使之成为意大利全境的人们“心之所系的地方”。[②] 这句话当然不会告诉我们，什么是但丁想到的意大利政治制度的具体特征。历经了六个世纪的注疏之后，但丁的观点还是一个令人心烦的问题。一方面，我们有理由怀疑，但丁真

---

① 有关民族的讨论，参见《政治学》，1327b 20ff.；阿尔法拉比（Alfarabi），《政治的统治与获得幸福》（*The Political Regime and The Attainment of Happiness*）；迈蒙尼德（Maimonides），《关于政治学的论述》（*Statement on Political Science*），二者载《中世纪政治哲学》（*Medieval Political Philosophy*），R. Lerner 与 M. Mahdi 编辑，Toronto，1963，页32、73、189。参见托马斯·阿奎纳（Thomas Aquinas），In Libros Politicorum Espositio 1 ı. 29，vii. v. 1119－21，R Spiazzi 编辑，Turin and Rome，1951。有关托马斯就政治和语言关系的论述，也可参见 1 ı 23。有关古希腊政治力量的论述，参见《政治学》，1327b34。有关涉及到但丁作品的城邦与政治制度二分法，参见 L. Minio－Paluello，“Tre note alla ‘Monarcha’”，载 Medioevo e Rinascimento，Florence，日期不详，第2卷，页511－22。参见《王朝》，第2卷、第6章，页8。

② 参见《论俗语》，第1卷、第16章；第3、4行；第18章、第3行。

心期望意大利各个民族在规模大于亚里士多德的所谓好的统治制度之内联合起来。如同亚里士多德明确表示的,好的统治制度受规模限制很大,因而由《论俗语》以及由但丁其他一些作品里显现出来的成分组合而成的制度,不可能达到亚里士多德提出的德政标准。比如说,亚里士多德或许会讨论到,有可能建立一种覆盖整个希腊的政治制度的事情,但是也有可能谈论,比如说,巴比伦依靠城墙围住一个"民族",不是一个可供效法之地。[1] 另一方面,我们同样有理由怀疑,但丁盼望意大利各个民族能够在基督奥体(the mystical body of Christ)观念的基础之上实现融合。这样的融合会否定随着政治上的异质性而产生的各种实际需求的同质性,如同巴比伦拒绝接受为好的统治所必需的政治上的同质性。因此,我们很难确定,但丁预见的是什么样的意大利政治。然而,我们还是不妨这样说,马基雅维利引领我们认识了但丁一个方面的思想,而依据这一方面的思想,意大利就有可能逐渐展示出超越各自独立、自治的政治实体群之上的事物。

马基雅维利反对但丁提出的在意大利存在同一种语言的观点,因而他的反对意见就暗含着向但丁关于意大利潜在政治形势的见解提出的挑战。马基雅维利与但丁都认识到,享有同一种语言的民族可以表现出先于一套法律或者一种统治秩序而存在的特质。例如,《论李维》告诉读者,教会认为,取代罗马法律不如取代罗马语言那样难,而且因为不能完成后一件事情,教会对罗马的征服就算不上完全的征服。因此,如果承认在意大利存在一种共同的语言,就需要承认,存在着意大利人组成的一种联盟,而对这样的联盟,《君主论》里踌躇满志的统治者、"新的法律"以及"新的秩序"就不能不屈从。[2] 总之,如果但丁的观点正确无误,那么,《君主论》里提出的重建意大利的设想就不可能完全实现。另一方面,将意大利分为不同的语言区域并且明确地否认存在着但丁所说的"宫廷",马基雅维利就减少了重建意大利道

① 参见《政治学》,1276a28。亚里士多德讨论国家作为一个统一体的区别性标志,认为城墙不足以成为这样的标志。巴比伦城墙圈住的是一个民族而非国家,因为该城陷落两天之后,有些城区的人还不知道。言下之意,其中有多个异质的政治实体。——译注

② 参见《论李维》,第2卷、第5章(1.246-7);《君主论》(1.83)。

路上的障碍。例如在《君主论》里我们得知，如果君主获取的国家与自己的国家"处在相同的区域并且在那里使用着相同的语言"，那么"为了牢牢地实施控制"，就应该注意"不改变那里的法律……或税收制度"。但是，如果所获取的国家处在"语言、习俗和制度"都很混乱的区域，那么，君主可以自由地采取任何措施达到控制的目的。因此，一个日后可能成为君主的人最能展示统治的技巧以及开创自己的秩序，是在处理乱象横生的政治局势之时。例如，罗马的统治者展现自己的德政于混乱不堪的地区，而法王路易十二在意大利招致失败，是因为处在一个不同于自己国家的地区，"他所做的事情与他应该做的事情正好相反"。[①] 这就让我们返回到《对话》，其中的论点为我们清除了道路上的障碍，使我们得以走向《君主论》建立起来的意大利的新政治秩序。这样的秩序有着强有力的统治者作为领导，而且其运作依靠的是各种非同寻常的手段，依靠的是将各种地方语言区分开来的认识、因而也是认定混乱的秩序对能干的创立者最为有利的认识。

更清楚地展现《对话》的政治意图，是在作者开始对语言进行"最真实的"阐述之时。现在，作者引入了一些标准，借以说明《神曲》使用佛罗伦萨语写作，而且回答了他自己提出的意大利人在彼此存在语言差异的情况下，如何能够交流的问题。马基雅维利说，如果存在"一种共同的意大利语"，那么它包含的共同的特征就会多过任何地方语的特征。这就为他搭好了讲台，得以在随后告诉读者，《神曲》使用了大量的佛罗伦萨语的词汇和短语，因而它的语言不属于一种共同语言的范畴。作者也很容易地解释了意大利人彼此如何交流的问题。"来自各个区域的人们在彼此交谈时，会从对方那里学会一些词语"，而这些"借来的"词语就使得交谈者易于交流，跨越语言的疆界。不同的语言为非母语使用者懂得，其内部含有本族语和外来语的成分，因而对那些生来使用非母语的人们就不是完全陌生的了。不过，混合本族语和外来语词汇的事情不能无限地进行下去。各种语言自身得到了丰

① 参见《对话》，页194；《君主论》第3章。比较《君主论》第6章（1.17－9）、第7章（1.20－1）。

富,又因为得到丰富而"更加精确",但是将新的词汇融人语言之中,终将导致语言"降级"和"失去身份"。这样的事情发生的时间长短各异。比如说,如果一批"新的居民前来一个区域生活",那么这样的事情终生都在发生。在其他情况之下,花费的时间要长一些。不过,这个过程不论快与慢,看来都是不能避免的。但丁认为,设置语法规则就是以书面的形式对语言不受语言变化的影响所做的纪录。与但丁不同,马基雅维利为我们描绘的语言世界,一般而言不如世事那样保持常态。换言之,语言世界根本就不是保持十分常态的事物。要重新拾起丢失的语言,唯一的办法是利用曾经使用这种语言的"优秀作家"。这就是说,我们重新拾起的是某个特定作家使用的彼时的语言,而不是自始至终的语言(《对话》,页184、188-9;《论俗语》,第1章、第9节,页11)。《对话》对语言所作的描述因而包括两个要点。一、共同的和地方的语言彼此不同,尽管它们共享词汇。一种"区域的"语言存在于它的大部分"词汇和用法"没有用于区域之内的一种地方语言之时;一种地方语言或者"我们自己的语言"存在于它的大部分词汇没有进入另一个区域的地方语言之时。二、各种语言没有不变的常态,本族语和外来语的成分不断地混合和变化。外来语成分发生的变化足以使得自己为本族语接纳,但是不足以让本族语无限地保留身份。

总之,这些观点阐明了马基雅维利公开展示的不同于但丁的政治立场。通过对地方语言进行区别,马基雅维利显示出各个区域的人们之间,以及在一个区域之内各种地方语言之间的永久性区别,尽管其间的区别有大小之分。例如,即使托斯卡纳人共享很多词汇,而且还有一种托斯卡纳的共同语言(lingua franca),他们仍然属于有"各自语言"的不同国家。在但丁看来,如果他们的语言不同,那就等于说,他们在政治上也有重大的区别。依据亚里士多德,但丁认为,共享语言和共享友谊与美德这类给予真正的政治联盟以活力的事物是相伴始终的。如果没有共同的语言,也就没有共同的利益和目的。而就是这些事物把一个政治联盟与一个联合体区分开来,因为在联合体之内共享一个目的(如维持军事力量)并不包含促进一项共同的利益(如培

养美德）这样的事情。但丁在《飨宴》里说道：

> 人们的语言与他们的父母、朋友、公民和人民联系在一起。它们之间的联系紧密到这样的程度：如果人们再次诞生在语言已经发生变化的城邦里，他们会觉得城邦受到一个外来民族的占领。

这并不是说，但丁要求在意大利这样一个国家之内所有可能的成员用同样一种方式说话。《俗语论》这样表示道，最纯正的意大利语只能在"天才人物"身上找到，不过它是意大利各种地方语言的共同基础。意大利语言"家族"的这个基础与各种地方语言的关系，如同纯正的白色与白色的不同变异色彩一样。所以，尽管纯正的意大利语少有见到，但丁仍然表示它是可以用来确定意大利民族的一个特征，而且把"意大利各个城邦"维系在一起。[1] 另一方面，马基雅维利的地方语言则没有这样的共同成分。除开共享一些词汇之外，这些地方语言是彼此独立的。因此，如果马基雅维利的见解正确，那么但丁认为的存在于意大利各个城邦之间的联系就会消失，而且他所憧憬的意大利政治秩序也会随之消失。

从以上情况来看，《对话》做的事情不只是简单地否定《地狱篇》第33节之中各地的人们身上的同质性。它提出的主张还会改变但丁的政治世界，这是因为它为政治秩序设立的存在条件只适合两类政治联盟：一、不必要包含共同利益而相互独立的政治统一体组成的联盟或邦联；二、强有力的领导取代了统一体内部协商需求的君主国。换言之，马基雅维利在语言上对意大利做出的划分与安排将会产生如下的局面：依据但丁的标准，任何以这样的划分与安排为基础的政治秩

---

[1] 参见《伦理学》(*Ethics*)，1171b；《政治学》1253a14，1280b38；《飨宴》第1卷、第12章、第5行；第3卷、第11章、第14行；《论俗语》第1章、第9节、第1行；第16章、第2节、第8、9行。在紧接着《飨宴》第1卷、第12章、第5行之后，但丁谈到语言与民族习俗(la consuetudine de la gente)之间的联系。研究者对但丁如何看待意大利语和拉丁语相对于彼此的地位有很大的争议。但是，意大利语无疑是把但丁的国家维系在一起的主要事物之一。参见 C. Grayson, Cinque saggi su Dante(Bologna, 1972)，页1－31。

序要么没有实质的内容,要么以牺牲自由的代价换来。[①] 所以,尽管马基雅维利显然乐于把法兰西看作一个含有不同语言组别的发展成熟的国家,他还是说道,依据但丁的观点来看,法兰西的政治形势更加复杂。《对话》里的但丁认为,拥有各种语言的法兰西所是的东西与这个名称所代表的东西属于两类事物。[②] 然而,能够最清楚地阐明马基雅维利如何把自己的语言见解和政治见解结合起来的,也许是他在《对话》里做的一个类比,其中的一边是罗马军团在执政官统领下的集团军里发挥的作用,另一边是在佛罗伦萨语之中本族语词汇和短语发挥的作用。在两种情形中,我们都面对着结盟的事情,一是罗马人与《战争的艺术》(*Art of War*)所称的他们的朋友结盟;一是佛罗伦萨语的用法和外来语词汇结盟。如同罗马的士兵和军官控制集团军内部的盟军一样,佛罗伦萨语的各种用法主导马基雅维利的母语之中的外来词汇。军事和语言方面呈现出来的这种良好的局面本质上是相近的。罗马人为执政官统领下的集团军提供了"勇气……秩序与纪律",因而也给予了他们"罗马的声名、权威和尊严";佛罗伦萨语迫使外来语成分"为自己服务","征服它们"并且"使得它们成为自己的一部分"。这种给予事物不同部分以秩序的能力在马基雅维利的叙述里也是政治上形成良好局面的一个标志,也许是唯一的标志。例如在《论李维》的最后几行,作者提到了法比乌斯(Quintus Fabius)做出的值得受到世人尊敬的事情。他将新来的民族并入罗马社会,并没有造成政治上的不良反响,因此得到了崇高者(Maximus)的称号。[③] 马基雅维利认为,

---

① 关于马基雅维利如何揭穿了但丁的阴谋,参见 F. Ercole,《但丁与马基雅维利》,载 Quaderni di Politica,第 2 期(1922),页 5 – 54。也可参见 idem, La Politica di Machiavelli (Rome, 1926)。与同时代其他意大利作者一样,Ercole 一般都会强调马基雅维利的新国家(nazione)概念而不会充分注意到这个概念与马基雅维利的前辈,尤其是亚里士多德的见解的对应程度。参见〈但丁〉,页 13 – 14。

② 参见《对话》,页 185;比较《君主论》第 3 章(1.7)。参见 Ercole,《但丁》页 38。

③ 罗马人慷慨地将公民权给予外国人,因而引得很多新的家族来到罗马。这些人对罗马的选举施加了很大的影响,可以感觉到已经改变了政府,使之偏离了人们熟悉的习俗和原则。法比乌斯发现这个问题,于是将造成混乱的家族编入四个氏族,使其活动受到限制,不致腐蚀罗马人的生活。——译注

使语言保持最好的状态，和使得军事与政治形势保持最好状态相似，因为它们都需要将本质上不同的事物联系在一起的能力。[①] 什么地方缺少这种能力，什么地方就能听到马基雅维利的批评声音。他对教会宫廷提出了严厉批评，因为在那样的地方，“有多少民族，就有多少表述方式……没有规则”，而且没有听到好的和值得称道的事情。这表明，哪里习俗败坏了，哪里的语言也必定蜕化。这是一个有趣的规律，与下面一种规律形成呼应：什么时候出现分崩离析和动荡不安的政治形势，什么时候就会产生但丁作品那样的文学巨著。但是，作者引为例子的当代教会宫廷，无论如何还是增强了语言与政治之间的联系，而且也更进一步证实，不论马基雅维利的语言世界还是政治世界，都要求我们有能力对其中在其他方面没有什么共同之处的成份施加控制，至少是对实行但丁的标准施加控制。

马基雅维利关于语言的阐述因而就重申了他的政治立场，因为它强调，在这个受到变化支配的世界里，在这个没有相同标准的世界里，有必要给予人们以指引。马基雅维利认为，语言的变化是一系列相同的活动的一部分。凭借着这样的活动，各个城邦迎来了“新的知识和艺术”，而又因为这一系列活动之中孕育着危险，尤其教会宫廷里的散乱以及语言的“降级”，我们就需要强有力的领导与非同寻常的统治措施。所以，在语言与政治方面，马基雅维利呼吁做重新建设的工作。如同《君主论》呼唤意大利各位君主效法古时的国家创立者那样，《对话》呼唤当代的作家模仿佛罗伦萨的伟大作家，如但丁、彼得拉克、薄伽丘等。他们引导其他意大利作家走出了“他们的母语使得他们深陷于其中的初始的野蛮状态”。在语言方面所作的另一次对照，将会告

---

① 参见《对话》，页193—4；《战争的艺术》第6章(1.571)。另见《君主论》，第26章；《论李维》第3卷、第49章(1.444)。《对话》与《战争的艺术》对执政官统领的军队构成情况作了不同的描述，而就这个问题评论者有不同的意见。这些意见纷争往往使得他们不注意分析马基雅维利在《对话》里如何阐述等量的问题。比如，尽管《对话》表示佛罗伦萨语的词汇与外来语词汇的关系如同罗马军队与外国同盟军队的关系，马基雅维利颠倒了数字比例——一方面是11000罗马人指挥20000外国军队，一方面是20个军团数量的佛罗伦萨语词汇支配数量少得多的外来语词汇。在这个意义上，佛罗伦萨语词汇与外来语词汇的关系更接近《战争的艺术》而非《对话》对罗马军队与外国军队关系的描写。

诉读者,二人在这个方面存在的根本分歧。依据《论俗语》,显示意大利语臻于完善的标志是它的"成熟"或者完满。换言之,它最终的形式为那些善意的作家提供了奋斗目标。然而依据《对话》,佛罗伦萨语优于意大利任何城邦的语言,因为如果作家要创作外来的普罗旺斯(Provence)风格的诗歌,它随时可以为用。但丁的意大利语的最终形式将会展现出这种语言的完满,而马基雅维利的语言从一开始就优于其他的语言。在二人关于政治事物的阐述里也可以见到同样的分歧。[①]

《对话》中还有一件事情值得注意,因为它涉及上面提出的政治问题。关于"佛罗伦萨最伟大的作家使用的语言是佛罗伦萨语、托斯卡纳语还是意大利语"这个在《对话》里正式提出的问题,马基雅维利虽然详尽地讨论了它的大项与小项,却忽略了中项。我们得知《神曲》使用"纯粹的佛罗伦萨语"创作,而且但丁所谓的意大利语为虚构之物,但马基雅维利还是没有让我们明白,但丁的语言得益于托斯卡纳地方的什么东西。在这一点上,作者三缄其口,这就使得读者深感困惑。如果这就意味着,我们应该认为托斯卡纳语和佛罗伦萨语是同义词,我们则不明白马基雅维利为什么又表示,但丁的词汇只在佛罗伦萨而不在别的地方使用,而且在"整个托斯卡纳地区",佛罗伦萨尤其适合接受普罗旺斯风格的诗歌。相反地,如果这就意味着托斯卡纳语和佛罗伦萨语彼此不同,我们则不明白《对话》为什么不对它们做精确的划分。比如说,为什么马基雅维利将托斯卡纳语和其他地区的语言区别开来,而后又要求我们仔细分析"完全由佛罗伦萨人、伦巴第人或者其他地区的人"创作的作品?另外,为什么他要求但丁考虑"国家语言"(la lingua patria)的尊严问题,而随后在提及佛罗伦萨语和托斯卡纳语之时却又不说明国家指的是托斯卡纳或佛罗伦萨,还是既指前者也指后者(《对话》,页 186、192、195-6)?《对话》对但丁的语言之中可能有托斯卡纳语成份没有阐述清楚,因而就给读者留下难题。首先,我

① 参见《对话》,页 188、197-8;《论俗语》第 17 章。但丁与亚里士多德一样,质疑尤其在政治环境中的创新与变化的总体价值。比较《政治学》1268b33、1275a5、1326b20,《飨宴》第 1 卷、第 10 章、第 3 行;《天堂篇》第 16 节、第 43-5、67 行。

们不明白，佛罗伦萨作家使用的语言即便在作者认为与托斯卡纳语相同，但是二者达到什么样的相同程度；其次，作者也让我们感到困惑，但丁对自己所使用的语言的表述，是否必然意味着他不忠于托斯卡纳和佛罗伦萨。这样一种情况又重新开启了关于马基雅维利的一场旧有的争论。因为，针对托斯卡纳语与佛罗伦萨语、托斯卡纳与佛罗伦萨之间的关系表述的立场模棱两可，《对话》的作者也就把自己在谈论国家之时想要表达的意义弄得含糊不清。

为了弄清作者在谈论国家之时想要表达的意义，很多人陷于泥沼之中，我们则要选择一条危险较小的路。[①] 即便在有关国家的问题上，《对话》与作者其他的著述都没有清楚地表明观点，但借助于《对话》，我们至少可以将作者认识这个问题的方式，与他最富名望的前辈中的一员看待这个问题的方式进行对照。另外，《对话》也能给予我们机会，让我们得以将这种对照与二人有关语言问题的见解之间形成的对照联系起来。在《对话》的正式论辩部分见到的一段文字，让我们领略了两个方面的对照。马基雅维利说，但丁承认，在《神曲》里使用"托斯卡纳语和佛罗伦萨语"，所以"无需"争论，他在创作时是否使用了佛罗伦萨语这个问题。为了支持这个说法，作者引述了《地狱篇》第10节、第23行：

> 你难道没有说过在地狱里你听到这样的话，
> "啊！你这个谈吐文雅的托斯卡纳人"？
> 另外，法里纳塔(Farinata)难道不是这样对你说道，
> "你的言谈说明
> 你是出生在那高贵的家乡(nobil patria natio)，
> 或许我曾给它带来祸殃？"

① 关于马基雅维利所用的政治学术语造成的问题，参见 Ercole, *La politica*, pp. 20ff.; J. H. Hexter,《〈君主论〉与国家》(Il principe and lo stato)，载《文艺复兴研究季刊》(Studies in Renaissance)，第4期(1957)，页113－138。我们一般接受J. H. Hexter的见解，认为马基雅维利使用术语的方式让读者困惑不解，因为他的术语的意义因使用场合不同而不同。关于马基雅维利的国家情怀，参见施特劳斯，《关于马基雅维利的思考》(*Thoughts on Machiavelli*) Seattle, Wash., 1969，页80－81。

依据马基雅维利,但丁提到托斯卡纳以及法里纳塔把他的国家与他的语言联系起来,这两件事情证明,《神曲》用佛罗伦萨语写成。我们从但丁认可的在诗里使用托斯卡纳语和佛罗伦萨语这个事实出发,得出但丁的诗作用佛罗伦萨语写成的结论,给读者造成的印象好像是,托斯卡纳语和他们二人的争论没有关系。但丁在谈到托斯卡纳语的时候心里想到的可能不是佛罗伦萨语,而是别的东西。马基雅维利不仅忽略了这种可能性,而且认为法里纳塔谈到但丁的家乡语之时不言而喻指的是佛罗伦萨语。作者出于维护自己论点的考虑,认为佛罗伦萨同时是但丁的国家、出生地和语言的来源地。所以,我们很快就得知,但丁的语言之所以有重要的地位,是因为他有幸出生在佛罗伦萨(《对话》,页 192、197)。

依据这个观点,《对话》阐述的立场与马基雅维利在其政治性著述中阐述得更加详尽的见解保持了一致。按照马基雅维利对历史的理解,意大利的政治先前以各个区域和各个民族为中心。比如说,以前罗马人不得不征服托斯卡纳和那里的自由民众,然后才征服意大利,以后又在意大利建立了一些城邦以便控制住所征服的区域。不过到了马基雅维利生活的时代,情况发生了变化。现在各个区域一般地说没有了力量,尤其是托斯卡纳只保留了它的"名称"。看来是罗马人在很大程度上造成了这种变化,尤其在托斯卡纳所见到的变化。在征服托斯卡纳之时,罗马人清除了那些使得托斯卡纳享有影响的事物,包括它的语言。的确,依据《论李维》表述的看法,在托斯卡纳已经没有"文明的生活"可表。[①] 从这个意义上说,作者对托斯卡纳一笔带过而重视佛罗伦萨,在读者看来,也许反映出马基雅维利所说的意大利各个区域及其各个民族遭遇的历史性的失败甚至灭亡。在《对话》及其他的著述中,作者总体上对意大利人,具体地对佛罗伦萨人发出呼吁,要求他们认清各自现在的国家力量,忘记先前曾把他们系

---

① 参见《佛罗伦萨语》,第 1 卷、第 13 章(11.26－7),第 2 卷、第 1 章(11.59);《论李维》,第 1 卷、第 55 章(1.213);第 2 卷、第 2 章(1.234－5)、第 4 章(1.242－3)、第 5 章(1.248)、第 6 章(1.248)、第 21 章(1.292－3)。另外参见《战争的艺术》,第 1 卷(1.472－3)。

缚于区域之下的各种义务。同样地,他还呼吁他们认识到,各种爱国的要求因为受到既往时代里与各个区域和民族相联系的东西的影响而变得不合时宜。

读者可以了解,但丁与马基雅维利之间的对照,方法是进一步分析作者摘自《地狱篇》的一些片段。作者就利用了这些片段来攻击但丁。在第一次的对照里,但丁在地狱第八环于伪善者中间见到了两个先前在佛罗伦萨担任要职的波洛尼亚修士。读者发现,马基雅维利描述的这次会面,严格地说与《神曲》里的不一样。不是但丁听出修道士托斯卡纳的口音,而是修道士听出但丁的托斯卡纳的口音。修道士听到但丁对维吉尔说话,所以做出了反应,而且通过这样的方式,确定了但丁为托斯卡纳人。比如说,在听到他说话之后,修道士恭敬地说道:“哦,托斯卡纳人”。只是到稍后要回应他们的请求时,但丁才告诉说,他“生长在那美丽的阿尔诺河(Arno)畔的城邦里”。所以,修道士知道但丁是托斯卡纳人先于知道他是佛罗伦萨人。同样的认知过程也出现在作者引述法里纳塔讲话的那一节。法里纳塔在背叛者居住的那一环里遇见但丁,讲了一篇不长的话,而他的认知过程就占去讲话的后半部。不过,就我们的目的而言,讲话的第一部分同样有启示的作用。与修道士一样,法里纳塔称呼但丁为托斯卡纳人,而后才知道但丁的背景细节。换言之,法里纳塔听到但丁对维吉尔讲话,然后向他这位托斯卡纳人致意。只是在此时法里纳塔才探问一些事情,这里当然是关于祖先的事情,而这些事情就把但丁确定为佛罗伦萨人(《地狱篇》,第23节、第76-99行;第10节、第22-46行;《炼狱篇》,第16节、第137行)。与马基雅维利的论点相反,《地狱篇》第10节、第23行以下记叙的事情表明,别人根据他说话的方式识别出他是托斯卡纳人,然后他才显示自己是佛罗伦萨人。依据但丁本人的看法,他的语言使得他与托斯卡纳联系在一起,尽管他有佛罗伦萨的出身和其他的联系。这个立场和但丁对自己与所在的区域和城邦的关系的总体看法是一致的。他在《论俗语》中说道,他是托斯卡纳的“本地人”,是佛罗伦萨的“公民”。这两个范畴的概念对不是托斯卡纳或佛罗伦萨的

人也是有凝聚力的。[①]

所以,与马基雅维利不同,但丁不会不顾及自己的起源之地,尽管它与自己现在所在的城邦或者说国家互不相干。但丁承认,意大利的各个区域以及那里的各个民族已经颓败,不再有以前的面貌。但是,他不会采纳马基雅维利式的做法,放弃对国家以外的事物承担的义务。在这个方面,能够显示他与马基雅维利有不同做法的事例,见于对拉姆贝蒂(Mosca Lamberti)这个人物的处理,尽管二人都认为他是圭尔夫—吉别林(Gueiph—Ghibelline)派系纷争的煽动者。但丁认为,拉姆贝蒂是"在托斯卡纳人中间播下的罪恶的种子";马基雅维利认为,他是促发"佛罗伦萨第一次分裂"的力量源泉,而且这个人"将整个的城邦分裂开来"。另外,一旦马基雅维利将圭尔夫—吉别林派系纷争置入一个更大的背景之中,他完全不会提及托斯卡纳,而会说把意大利"撕裂"开来的"圭尔夫—吉别林纷争的种子"种植在教皇亚历山大二世和亨利四世(Pope Alexander II and Henry IV)的争吵之中。[②]这个问题无需赘述,不妨说但丁保留了区域及其民族的意识,而马基雅维利则不再有这样的意识。回到我们先前的观点,但丁意识到自己与托斯卡纳之间还存在着联系,这让我们想到传统上人们意识之中统管俗世的各种各样的义务。但丁在《论俗语》里说,依据亚里士多德的见解,作为一个人,他有义务做一个有美德的人;作为一个托斯卡纳

---

① 参见《论俗语》,第1章、第4节、第3行。这里,但丁提到托斯卡纳是一个区域,佛罗伦萨是一个城邦,然后马上将使用拉丁语的各个民族与其他的民族和种族进行对比。参见《王朝》,第2卷、第6章,页8;《地狱篇》,第24节、第123-6行;《炼狱篇》,第11节、第58行;第14节、第103、104行;《天堂篇》,第22节、第112-17行。能够告诉我们但丁在实际中如何进行区分的是下面这个情况:当他处在该隐环中面对那些背叛族人的背叛者之时,他就称作托斯卡纳人(参见《地狱篇》,第32节、第66行),而当他处在安特诺尔环(Antenora),面对那些背叛党派与国家的背叛者之时,他就称作佛罗伦萨人(《地狱篇》第33节、第11-13行)。

② 参见《地狱篇》,第28节、第108行;《佛罗伦萨史》第1卷、第15章(11 28-9),第2卷、第3章(11.63-4)。参见H. Mansfield, Jr.,《马基雅维利的〈佛罗伦萨史〉中的党、派》(Party and Sect in Machiavelli's Florentine Histories),收入《马基雅维利与政治思想的本质》(*Machiavelli and the Nature of Political Thought*),M. Fleisher编辑(New York, 1972),页252-3。Mansfield在我们的看法基础上又进了一步,说在马基雅维利眼里,一个民族在政治方面改变了的立场包含着他们对教皇而不是任何其他世俗领袖的忠诚(页245)。

人，他有义务做一个尊奉自己民族的风俗习惯、行为方式以及语言的人；作为一个佛罗伦萨人他有义务做一个遵守法律的人(《论俗语》，第1卷、第16章、第3行)。《对话》要将但丁关于自己与托斯卡纳的关系的看法弄得模糊不清，进而减弱托斯卡纳语的力量，因此它要增强已有压倒优势的国家意识，而且这种意识已经弥漫在作者的其他著述里。

我们并不是说，但丁描绘的世界完全适合于亚里士多德的范畴，也不是说，马基雅维利否认这些范畴的重要性。有证据表明，但丁认识到的关于城邦与城邦制度(polis and politeia)的古典思想，也就是给予自己关于区域和城邦的见解以源泉的那些思想，大体上已经不为当代人所知，而且要重建起来存在重重障碍。[①] 同样有证据表明，马基雅维利也看到站在旧时的立场上观察到的当代人的形势。但这并不是要否认，但丁与马基雅维利之间存在的分歧。在马基亚维利看来，唯一老派的区域和民族是德意志及其各个民族。用这个例子说明其他地方的情况则不可，因为这个区域的存在决定于在其他地方不可能模仿的情况，例如与外部的隔离。所以，马基雅维利重建各个区域将会采用一种完全现代化的方式，去除它们施加于政治和国家之上的影响，就像《对话》去除它们施加于语言之上的影响一样。现代的区域，也就是遭受过帝国时期的罗马占领的任何区域，实际上是入侵的产品。换言之，用马基雅维利的话说，它是“占领”的结果，而非一个民族及其“生活方式”历经无数世纪发展的结果。本质上而言，区域是一个帝国的扩展部分，受到外部势力的控制。生活在自己区域之内的民

---

① 这里我们可以利用《神曲》中三次出现的国家，并将他们进行对比。维吉尔持有旧式的观点，将自己的父母看作伦巴第人，他们的国家是曼图亚(Mantua，《地狱篇》第1节、第67－9行)。与这个见解对照的是法里纳塔模棱两可的陈述(《地狱篇》第10节、第22－7行)。另外，达米亚尼(Peter Damian)提到但丁的国家所在的位置，却没有提到他所属的区域(《天堂篇》第21节、第106－11行)。由但丁的国家提出的难题也在G. A. Scartazzini的三卷本《但丁百科全书》(*Enciclopedia Dantesca*，Milan，1905)之中反映出来。Scartazzini没有评述可能存在的各种冲突，而是确定达米亚尼的国家指的是故土、政府或者地区(paese, stato, or regione)，维吉尔和法里纳塔的国家指的是区域、城邦或者人们出生的地方(provincia, città, or luogo)。Bosco版的《百科全书》以同样的分法为主，把国家等同为一个民族居住的土地(terra)，或者用法里纳塔的话说，人们出生于其中的城邦。

族,不再是但丁认为的培育政治秩序的土壤,而是促发在某些方面力量大过自己的外敌征服自己的潜在资源。[①] 所以,依据《对话》,他们的语言也会遭到征服,如同马基雅维利的佛罗伦萨语征服外来语成分一样。

作者就所有这些问题表述的最终立场,或许见于《君主论》与《论李维》之中章数相同的两章里的段落。在结束《君主论》的"呼吁"这一章,马基雅维利向新的君主致意,说他能够恢复意大利的生气,并且停止对各个区域的破坏活动:也就是"停止对伦巴第的掠夺,停止向那不勒斯王国和托斯卡纳索取贡金"。为了这个目的,他向君主指出必须以摩西、居鲁士和忒修斯(Moses, Cyrus, and Theseus)为楷模,因为他们拯救了各自的区域,还因为他们的成功取决于如下的事实:他们发现,"以色列人遭受奴役……波斯人受到压迫……雅典人打散在各地"。因而,意大利新的拯救者取得成功,基础是意大利政治杂乱无序而且各个区域和生活在那里的各个民族遭受涂炭。新的君主与其说重建意大利,不如说再造一个意大利。他将打造出一个新的政治实体、一个新的国家,而这个实体或国家将与先前称雄于意大利的各个政治实体没有关系。但是,《君主论》的读者必定提出这样的问题:这样的变化如何才能发生?君主如何才能维持住自己的权力?《论李维》回答了这样的问题。我们看到,在以"新的君主在所征服的城邦和区域里必须凡事重新开始"为标题的一章里,君主取得成功依靠的正是毁灭但丁十分重视的事物。作者对君主提出了建议,其中敦促君主"使得居民从一处迁徙至另一处",而且"总之,不可使任何东西保持原样……在人们的心目中,那里所有的东西"都应该归功于他。君主

---

① 依据《论李维》,罗马"将各个王国变成了各个区域"(第2卷、第4章[i.244])。参见《战争的艺术》,第6章(1.594)。有关马基雅维利讨论的这些变化发生的方式,参见Hexter,《君主论》,页129-30;Ercole,《但丁》,页35。马基雅维利表示,对这些变化给予最清楚的描述的是卢梭:"……古时的国王只把自己称作波斯、西西亚(Scythia)和马其顿人的国王,好像把自己看作是人民的领袖而不是国家的主宰。今天的国王更聪明地把自己称作法国国王、西班牙国王、英国国王诸如此类。以这样的方式控制土地,他们很自信地控制了土地上生活的民众。"[《契约论》(*On the Social Contract*),第1章、第9节;J. R. Masters 译,New York,1978,页57。]

应当效法马其顿的菲利普(Philip of Macedon)。

> 据一位著述人告诉我们,他使得民众从一个区域迁徙到另一个区域,如同牧羊人驱赶羊群一样。[①]

我们绕了一大圈返回到原地。新的君主征服与控制所征服的区域,采取的方法是捣毁那个区域,驱散那里的民族以及消灭他们各自独立的语言,而且做到让它们几乎完全消失,至少在但丁看来是这样。我们仍然记得,《对话》讨论过一个新的民族迁入一个区域之时语言发生快速变化的情况。[②] 不妨说,新的君主将会比先前教会对罗马所做的做得更好,方法是在他所获得的新的区域里建立新的语言和法律。《对话》抨击但丁对佛罗伦萨毫无用处的责难,而《论李维》则劝导君主采取步骤最终摧毁但丁的托斯卡纳,这是马基雅维利给予读者的一个很有气魄的教诲。但这个教诲不是《对话》涉及马基雅维利的唯一东西。它还告诉读者,在语言及其他问题上,马基雅维利不做没有很大风险的事情。

这里就结束了我们给予《对话》的政治导言,但这篇导言很难穷尽这个话题的内容。的确,我们几乎没有涉及马基雅维利论点的细节。比如说,如果要明白马基雅维利所谓的强势语言的含义,我们恐怕就不能不分析他就严肃的和喜剧的创作有什么相对的优、缺点给予的评论。但是,在这些事情之外,《对话》还有一个层次要求我们分析。但丁说过很有名的一句话,政治在我们探寻更高级事物的旅途之中是一个驿站。这个见解与他对语言展开的讨论并不矛盾。马基雅维利也说过很有名的话,无需顾及那些所谓更高级的事物,要"现实"一些。这两种见解的差异与以上分析的种种问题一样,提供了《对话》的背

---

① 参见《君主论》第 26 章;《论李维》第 1 卷、第 26 章。比较《战争的艺术》第 1 章(1.475-6)。Ercole(《但丁》,页 14)说道,马基雅维利认为区域和国家是同义词。这或许是正确的,但却没有告诉读者马基雅维利是如何搅乱旧时的区域和国家概念的。

② 参见《佛罗伦萨史》,第 1 卷、第 5 章(11.15-16)。作者写道,据认为新的语言在新的民族之中、在意大利与罗马其他区域遭受蛮族人侵之后留下的废墟之上发展起来。这样的新的语言由旧时的罗马话和本族语混为一体,产生"新的说话方式"。

景,或者提供了更多的背景。要正确地评价《对话》,还需系统地分析《对话》核心部分的争论。

最后的陈述

在刊於整整十年前的上文中,笔者分析马基雅维利的《对话》所依据的前提条件是,对但丁提出指控,这就表明,在古代人与现代人的论战中,作者站在现代人一边。文章强调了马基雅维利指控的政治层面:但丁声言自己使用一种共同的"宫廷"语言而不是佛罗伦萨语创作,就是在做不爱国和"杀父"的事情。但在文章的最后笔者表示,语言和政治都没有穷尽二位佛罗伦萨人之间的纷争,因而要公正地评论,就要系统地观察上演的这出对话、这出为作者的小册子提供了标题的对话。[①] 在这里,笔者返回这件未完成的工作,并对先前的前提条件作出修正。由于马基雅维利对自己和但丁的纷争所作的描述能够真实地反映二人之间的分歧,笔者认为可以公平地说,他们的对话成为对古代人和现代人之间论战的纪录。

将二人的对话整体上置于《对话》之中,相对说来容易。无论从字面上还是从比喻上说,它都处于这本著述三个部分的中心位置,一方面联系着作者对包括但丁在内的那些支持同一种语言立场的人士给予的负面评价,一方面又联系着马基雅维利自己关于语言的论点,而这最后形成他的立场:所有语言的组成部分是相互竞争的本族语和外

---

① 参见《马基雅维利与但丁——〈关于语言的对话〉中的语言与政治》,第10集(1982),页201-21。参见《对话》,页25。本文的引证资料来自Ornella Pollidori附加了评论的《对话》,载其所著《马基雅维利与"关于语言的对话"》(*Niccolò Machiavelli e il "Dialogo intorno alla nostra lingua"*,Florence: Leo Olschki, 1978)。最初那篇文章提出的观点是,但丁的语言观点联系着他对比如说托斯卡纳和佛罗伦萨这样的政治联盟的政治观点,而他的政治观点又受到亚里士多德关于城邦与城邦制度的讨论的影响。在评述但丁的观点时,笔者因而认为马基雅维利反对亚里士多德的观点,而且他的思想之中孕育着现代的国家。在《对话》第34页处,马基雅维利表示相信,我们能够意识到对话在进行,即便去除"他说道"和"我答复说"这些明确的词语。

来语的成分。[①] 对话本身能够检验《神曲》的语言是否满足但丁的宫廷语言的要求,或者是否像马基雅维利认为的那样属于佛罗伦萨语。因而在《神曲》使用什么语言这个问题上展开的争论,就把马基雅维利反对语言同质的观点与赞成语言异质的观点联系在一起。类似而且更重要的一个情况是,由于得出佛罗伦萨语主导《神曲》创作的结论,对话就增强了马基雅维利在分析我们身上潜在的趋同性之时所显示的破坏力,而且为他宣扬这个观点铺平道路:在人的所有事务中,人表现出挑动纷争的本质。

要理解对话显现出的马基雅维利学说有破坏意图的含义,我们不妨首先了解但丁的语言和政治观念之间的联系。但丁认为,如果存在一种共同的语言,那么,它就会遍及整个意大利,而且这就等于认定存在或者可能存在一种能够接纳它的政治秩序、一种使得意大利各个政治部分如城邦、市镇、区域屈于其下的政治秩序。从这一方面说,但丁的语言观点联系着自己的如下建议:应该建立起一个世界君主国,以满足他所称的全人类国家(the universalis civilitas humani generis)的需求。[②] 因此,但

① 《对话》的结构是经过精心构思的。例如,它的52个段落和对话片段分为一个导言段落加13个段落部分、对话、13个段落部分加结束语。学者在《对话》的真实性上面仍有争议。Pollidori 在其著《新的思考》(*Nuove Riflessioni*, Rome, Salerno, 1981)之中有力地维护了马基雅维利的作者身份。关于相关文献中近有的一段评述,参见 Charles Davis,《但丁、马基雅维利和罗马》(Dante, Machiavelli, and Rome),载《但丁研究》(*Dante Studies*),第106集(1988)、第4期,页46。若要正确地评估二人之间的对话,就须特别注意二人交换意见时引述的名家名言。这些给予马基雅维利和但丁的论辩以有力的武器,而且也得到二人大量的运用:笔者还从来不曾见到马基雅维利在别处引用这么多名家名言。

② 参见《王朝》,第1章、第2节、第8行;Pier Ricci 编辑(Verona, Arnoldo Mondadori, 1965);《对话》,页1-4,9-10,22-26。参见 Larry Peterman,《但丁的〈王朝〉与亚里士多德的政治思想》(Dante's Monarchia and Aristotle's Politcal Thought),载《中世纪与文艺复兴史研究》(*Studies in Medieval and Renaissance History*),第10集(1973),页13-16。Charles Davis 在其著《但丁与意大利》(*Dante and Italy*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1984)第14-15页说道,不存在意大利宫廷这个事实并不排除存在一种共同语言的可能性,因为"意大利以前有弗里德里克二世(Frederick II)治下的宫廷,而且现在仍然有一个被打散的宫廷,其成员同样紧密地团结在一起,沐浴着理性之光,也就是说由习俗与惯常的作法,首先由语言维系在一起"。这样的见解 Davis 援引 Pier Mengaldo 予以支持,意在表明《论俗语》的论点准确地反映了弗里德里克与曼弗雷迪政治活动之间的联系以及大宫廷(Magna Curia)和"第一种统一的意大利语"的形成。

丁的语言观点就延伸了自己的另一个观点。这个观点是,应该建立一个世俗式样的教会基督国(respublica Christiana)。这样的政治秩序能够在尘世复制人的生存目的,而且让这些目的得以在一个等同于世界教会国家的地方安排好人的来生生活。在马基雅维利看来,这就等于告诉读者:但丁的建议表明,基督教给予人们的希望取得了胜利,要求教会既在精神领域也在世俗领域发挥领导作用的学说(教会为基督国辩护,因而以这样的学说作为论据)取得了胜利。[1]总之,在马基雅维利看来,但丁的语言—政治观点展现的是"我们的宗教"学说和代理人取得的令人痛苦的胜利,而且,但丁的观点将他自己与增强教会势力联系在一起,尽管教会造成了意大利政治形势的恶化。

马基雅维利介绍了但丁的论点,并且展开以破坏为目的的分析,其自始至终的态度某种程度上因而来自于他那更为人们熟悉的憎恶教会及其代言人的态度。[2] 这一点将读者带进了对话的细节。在二人最先的意见交锋中,提出了教会在但丁的学说和世界之中的地位问题。马基雅维利首先讲话,要求但丁提供自己使用的伦巴第语和拉丁语的例词以及自创的词语以支持不是使用佛罗伦萨语的说法。但丁对自己使用伦巴第语的问题做出回应,选用的例子是《炼狱篇》第3节、第52行以后的内容以及《天堂篇》第22节(《对话》,页35–36)。稍后,马基雅维利承认,但丁在这些片段里使用伦巴第语,但就我们看来,选用的片段所产生的影响是在其他方面。第一个片段提到,教会于1266年在贝内文托(Benevento)大胜曼弗雷迪(Manfred)这位西西里国王、皇帝弗里德里克二世(Emperor Frederick II)家族在西西里的最后一个实际的统治者;第2个片段谈到但丁于1265年首次呼吸到

---

① 若要了解中世纪思想中神学与政治如何相互渗透的问题,不妨首先阅读Ernst Kantorowicz,《国王的两个身体》(*The King's Two Bodies*,Princeton Univ Press, 1957)。

② 参见《论李维》,第2卷、第3章[1.237]。除非另外指明,方括弧中标明的马基雅维利著述的页码均来自《马基雅维利全集》(*Tutte le Opere di Niccolò Machiavelli*),Francesco Flora与Carlo Cordié编辑,2卷本,Milan,Mondalori,1968。

"托斯卡纳的空气"时天堂的结构。[1] 这里,对话第一次从但丁诗作援引的话,让读者注意到但丁的出生,而在他出生之时,弗里德里克——这位但丁称为对教会构成严重威胁的最后一位神圣罗马帝国皇帝的血脉正在消逝。[2]

不妨作这样的揣测,但丁认为,曼弗雷迪的死亡和弗里德里克血脉的断绝加大了教会的权力,如同马基雅维利认为,查里曼(Charlemagne)取得的胜利和他得到教皇列奥三世(Pope Leo III)的加冕加固了教会的地位。依据马基雅维利的叙述,查里曼对伦巴第人的征服,化解了对教皇在意大利的统治最后形成的协调一致的、严重的挑战。[3] 时隔七个世纪之后,我们得以说出但丁不可能说出的话:"随着曼弗雷迪在1266年战败并且死亡,吉别林派(皇帝派)的事业就变得不合时宜了"。[4] 另一方面,我们更加确信,曼弗雷迪死亡和但丁出生之间的联系,由马基雅维利与但丁,也就是由对话选用的诗作片段以及《神曲》对其中诗节位置的安排显现出来,而这种联系使得读者注意到二人有这样的共识:自但丁来到这个世界之时,教会就开始了对意大利和欧洲事务的主导。例如,《佛罗伦萨史》对曼弗雷迪生活的描述与但

---

① 参见《对话》,页35;《炼狱篇》,第3节、第128行;《天堂篇》,第22节、第115行。有关《神曲》的资料索引来自 John Sinclare 的3卷本译本(New York, Oxford Univ. Press, 1961)。

② 参见《飨宴》,第4章、第3节、第6行,Busnelli and G. Vandelli 编辑,Florence, Felice Le Monnier, 1964。在同一个地方但丁说道,自从弗里德里克及其"后人"死后,"一直以来"还没有哪一个要求在那里得到权位的人配得上获取那个称号。

③ 参见《佛罗伦萨史》,第1卷、第11章[11,24]:"……以前教皇当选应得到皇帝的确认,现在皇帝当选开始需要教皇的支持。随着神圣罗马帝国失去它的特权,教会获得了它们,而且凭借这些特权教会不断地增加其对世俗君主的权威",Laura Banfield and Harvey Mansfield, Jr. 译 Princeton Univ. Press, 1988,页22;参见 Larry Peterman,《马基雅维利的但丁与马基雅维利思想的来源》(Machiavelli's Dante and the Sources of Machiavellianism),载《政治实体》(*Polity*)第20集(1987年冬),页249-53。同时参见《飨宴》第4章、第9节、第17行。马可(Marco Lombardo)将弗里德里克看作是一道分水岭(《炼狱篇》,第16节、第115-20行),在他当政时国家充满"勇猛之气",而在他之后国家落到屈辱的境地。

④ 参见 Richard Kay,《但丁的速度和力量》(*Dante's Swift and Strong*, Lawrence, Kansas, University of Kansas Press, 1978),页14。

丁对弗里德里克及其后裔生活的描述是一致的。马基雅维利告诉读者,曼弗雷迪使得教皇生活在“持续不安的状态”之中。但是在他死后,列位教皇能够利用随后的一段“寂静”时期,而且“一时出于对宗教的热爱,一时出于个人的野心,不停地将新人招来意大利挑起新的战争……结果,在自身无力掌控的区域他们绝不允许他人染指”。这样的活动最终产生的结果是,教皇尼古拉三世上台。但丁与马基雅维利都认为,此人促成了现代教会的发展。[①] 依据作者所言,但丁似乎赞同给予发生在他出生之时的事件所作的这样的评估:这些事件加速了他生活在其中的这个世界的颓败,而且鼓励了纵欲无度这类不可原谅的恶习。当然,与马基雅维利相比,他描述发生在曼弗雷迪死后的事件是有限度的。但是,就他能够看见的事件或者预见的将要发生的事件而言,他给予的描述与马基雅维利的相似。例如,《飨宴》告诉读者道,曼弗雷迪的死亡在帝国的舞台上留下一个政治真空,而且《神曲》几乎没有提到曼弗雷迪的侄子孔拉丁(Conradin)曾做过短暂努力,以持续进行家族反抗教会的战斗(《炼狱篇》,第 20 节、第 68 行;《飨宴篇》,第 4 章、第 3 节、第 6 行),这些与马基雅维利所说的“寂静”互为呼应。对教会在处理曼弗雷迪问题上的表现,但丁也并非持特别支持的态度,至少不会比马基雅维利有更多的支持。尽管但丁在《神曲》中让曼弗雷迪承认自己犯下“可怕的”罪行,但还是将他安排在紧靠后面做忏悔的人之中,这就意味着他最终会升入天堂。而且,但丁坚信教会没有道理,也没有典籍为据不允许曼弗雷迪葬于圣洁之地,这个事

---

① 参见《佛罗伦萨史》,第 1 卷、第 22、23 章 [11.37 - 40]。另见《佛罗伦萨史》,第 2 卷、第 10、26 章以后。此处可见尼古拉三世击败查里二世的方式同查里二世击败曼弗雷迪的方式。在马基雅维利的叙述中,尼古拉三世不仅是第一个公开宣示自己的抱负的教皇,也是第一个让自己的亲属“尽享荣华”的教皇。马基雅维利说道,自他以后世人列举出的教皇亲属充斥于史籍之中,而留待教皇做的只是让他们占据的职位成为世袭的职位。但丁将弗里德里克安排在地狱里买卖圣职者中间。在对话的第一部分(页 35 - 36、41 - 42),到处可以见到具体的一些事例,告诉读者在但丁生活的时代或以前教会的世俗影响力增长的情况。在提到曼弗雷迪战败之处,作者还提到查里曼打败伦巴第人的事实,又两次提到尼古拉三世。所以,巩固教皇在意大利所获权势的行为,是在作者主要提及对教皇、第一个真正的现代教皇最后形成的协调一致的、严重的挑战之时附带提出的。

实在对话引述的片段里得到纪录。[1] 总之，作者在对话的开始部分拿出《炼狱篇》第3节和《天堂篇》第22节，这就使得读者注意到这样一个事实：但丁与马基雅维利都意识到，但丁生活在一个遭受教会政治严重影响，而且世风变坏的历史时期。[2]

生活在曼弗雷迪死后的时期里，结果无论但丁在当代人眼里多么激进，他的学说也会留下教会的烙印，例如《王朝》就有阿威洛伊思想（Averroism）的痕迹，这即便不是但丁的也是马基雅维利的看法。因此，在《对话》的其他几处地方，马基雅维利将但丁、教会和"我们的宗教"联系起来，尽管在但丁的著述中找不到一点"我们的宗教"。例如，马基雅维利将但丁的宫廷语言里的那个宫廷与罗马宫廷划上等号，又在《对话》结束时索取了但丁的"悔意"，让他承认有错。[3] 在这个意义上，马基雅维利对但丁思想的如此处理方式是他反对教会、反对神学立场的一部分，也是他驱逐过往作家的活动的一部分。将但丁作为一个靶子，就能使得自己面对教会的那些辩护者，清除"那些毁灭了并还在毁灭意大利的……恶劣的种子"，而且把那些向宗教提供援

---

① 在《地狱篇第二节：评述》（Purgatory 2：Commentary，Princeton Univ. Press，1973）中，Charles Singleton 引述 Villani 的话说道：

> 曼弗雷迪慷慨大方、温文尔雅、敦厚仁慈，所以他受到爱戴，也得到很大的支持。但是他的一生是享乐的一生；他既不热爱主上，也不向往先贤，而只是沉溺在肉欲的快乐中。他是教会的敌人，是教士和僧侣的敌人。与他的父亲一样，他霸占了多处的教堂；他变得愈发富有，因为他继承了皇帝和他的兄弟康拉德（Conrad）的财产。另外，他有一个广阔而富饶的王国。尽管常有和教会的战争，他在生前还是使它保持了兴旺，增加了它的财富和对陆地与海洋的控制力。

② 比较《炼狱篇》第3节与《天堂篇》第22节、第74-84行。有关但丁认为的自弗里德里克与曼弗雷迪死后世风日下的看法，参见《论俗语》，第1章、第12节、第4-5行。有关学者近期对但丁批评教会所作的评述，参见 Peter Kaufman，《佛斯克罗、但丁与教皇》（Foscolo，Dante，and Papacy），载《欧洲思想史》（History of European Ideas），第12集、第2期（1990），页211-20。马基雅维利的立场比但丁的更加鲜明，他认为教会与世俗国家享有的康乐互成反比。参见 Peterman，《马基雅维利评述的但丁》（Machiavelli's Dante），页58-59。

③ 参见《对话》，页79。但丁没有说他的语言贴近哪一个宫廷（页38），然而马基雅维利还是"惊叹"道，他看重的可能是罗马宫廷（页58-59）。

助和安慰的人放人前现代思想家的行列(《佛罗伦萨史》,第8卷、第36章[11.434])。

在我们更深地进入对话之时,但丁如何面对他的宗教以及由这种宗教影响的世界这个问题向我们进一步展示出来。实际上,但丁本人对这个问题作了准确的表述,因为对话中他在提到《天堂篇》第22节记述的自己出生的事情之后,又谈论起自己的"才华",或者由群星给予他的各种能力。将他的这一席话与他提到的曼弗雷迪的事情联系在一起,但丁就启发了我们提出这样一个问题:他如何指望在自己的自然的和群星馈赠的才能,与曼弗雷迪败北之后发生的种种不幸事件之间开辟一条道路?这是《对话》与但丁以另一种方式表达《君主论》就一个问题表达的意见。这个问题是,我们因"天性使然"做的事情与我们走的这条我们不能完全解释清楚的"道路"如何联系在一起?[①] 基督教影响但丁或许影响我们所有人的问题,因而就变成了人如何应对超出自己控制之外的客观环境或条件的问题。

马基雅维利笔下的但丁在这个方面是有办法的。这一点我们很快会在他引用伦巴第语词语之后引用拉丁词语和自创词语的例子中见到:我们禁不住会想到,但丁在回应由所列举的伦巴第语词语引出的问题时,使用的是一些最为恰当的古老的和新颖的词汇。拉丁语的一个例词是 transhumanare(超凡入圣),但丁在《天堂篇》第1节用来显示但丁由炼狱升上天堂之时身上发生的变化。自创词语的例子是一对经由但丁整理了词尾的拉丁词,用在《天堂篇》第9节。这时,但丁正在劝说马赛的佛尔科(Folco of Marseilles)这位由情欲似火的尘世人生转入虔诚仁爱的天堂生活的人,让他与自己交

---

① 参见《天堂篇》,第22节、第114行;《君主论》,第25章[1,80]。比较《对话》,页22-24。此处,马基雅维利承认但丁有"才华",但是又说道,运道"给予(但丁)谎言",用来描绘他的佛罗伦萨,而这时马基雅维利描绘的佛罗伦萨充满康乐,却又使得自己的描绘不足为信。有关马基雅维利在《君主论》第25章提出的一条中间道路,参见 Harvey Mansfield,《新模式和秩序》(*Machiavelli's New Modes and Orders*, Ithaca, NY, Cornell Univ. Press, 1979),页100。

谈。因而，这两处的例子都提到变化的能力，尽管变化的类型不同。[①]

超凡入圣之中的超人性特质是不言自明的。不过但丁说道，我们识别它还需将他身上发生的变化与奥维德(Ovid)讲述的啃食青草变成了一个海神的格劳科斯(Glaucus)身上发生的变化进行对比(《天堂篇》，第1节、第64－69行；《变形记》，第13节，第898－968行)。另一方面，佛尔科是一个例子，说明尘世的人是有可能变好的。对这一点但丁很重视，将佛尔科与居住在金星天上的人安排在一起，而这些人居住在这里正是因为他们能够改变自己在尘世的行为：罗曼诺(Cunzza da Romano)晚年脱离自己年轻时放荡不羁的生活，而且后来的行为如同对她那声名狼藉而且嗜血成性的兄弟厄佐利诺(Ezzsolino)的谴责；她将但丁引见给佛尔科，后者又将他引见给喇合(Rahab)，而喇合曾是杰里科(Jericho)的妓女，但她后来克服自己的境遇，起而协助约书亚。[②] 我们不妨补充一点，人面对客观环境和条件这个问题，在金星天上的最有魅力的马尔泰洛(Charles Martel)身上得到最好的体现。他是昂儒王朝的查理子嗣中有出息的一个，英年早逝，不能尽展才华，现在来教授《神曲》中有关如何把握性格或天性与运道相互作用的学说，也就是讨论《对话》里提出的有关曼弗雷迪的死亡与但丁的出生相互关系

---

① 参见《对话》，页36；《天堂篇》第1节、第70行；第9节、第81行(io m'intuassi come tu ti immii，“若我在你之中，一如你在我之中”)。佛尔科身上的变化之彻底，让Sinclair谈到他时使用了“变形”(transfiguration)这个词(《天堂篇》，页143)。佛尔科是个抒情诗人，早年纵情声色，但是后来成为Citercian派的修道士并最终成为图卢兹(Toulouse)的大主教。在这个职位上，他展现了献身精神生活的执着，积极镇压Albigensian派异教徒。正如在超凡入圣这个情况中所显示的，但丁创造的经过词尾整理的拉丁词语所指向的是语言不能达意的现象、一种精神上相互渗透或者说“精神共鸣”(spiritual telepathy)的现象。在它的面前，语言成为多余之物。有关天堂的这个特征，参见Sinclair对这个片段的疏解(143－44)。Erich Von Richthofen在《天堂篇》找到13个此类的自创词语。参见*Veltro und Diana*，Tubingen，Max Niemeyer Publisher，1956，页102－3。

② 参见《天堂篇》，第9节，第22－66行；《约书亚记》(*Joshua*)，第2章、第1段、第3行。Sinclair(页143)引述Grabher说道，喇合身上的人的激情转变为“对主上的挚爱”。

这个问题的学说。[①]

列举了拉丁词语和自创词语之后，但丁因此可以表示，用伦巴第语词汇的例子公开地或含蓄地抨击他，说时代淹没了他的才能或者说囚禁了他的思想，是无的放矢。天性和运道争强斗胜而产生问题，这个使人气馁的事情由马尔泰洛的早逝显现出来。但是，金星天又告诉我们，这个问题不是不能够解决。在信仰和沉思的层次上，超凡入圣能够给予我们最终的办法，以克服尘世生活可能有的险恶事件和环境，而不论但丁的学说依靠的是否为宗教或哲学传统，也不论天恩或理智的力量是否引导他思考发现，我们都可以逃脱物质的或自然的追求(《飨宴》，第2章、第13节；第16节、第22行)。另一方面，在世俗的和物质的层次上，佛尔科和他在金星天上的伙伴向我们显示，我们身上存在的改变行为的能力至少偶尔会与改变行为的时机重合，结果我们有可能指望在尘世得到再生，尽管这样的再生以我们在来世的再生为模式。[②] 但丁让人们看到

---

① 马尔泰洛给评论者出了难题——但丁不清楚为什么在这个具体的地方——但是他正好适合我们的分析思路。马尔泰洛过早离世，不能展现给世人自己的政治前程："我在尘世活了很短时光；倘若我能够活得更久，本不会有后来发生的许多祸殃"，因而成为很好的例子，显示运道对现实事务会施加什么样的恶劣影响，以及天性和运道发生冲突时会发生什么事情。因此，他的经历也给予我们有力的佐证，借以提醒人们必须注意运道，却又不可抛弃天性。我们记起了亚里士多德的话，因为他说道：人要追求不同的目标，但是如果"天性"与运道发生冲突，前者将会遭殃。从这句话可以得出这样的结论，人必须更加注意天性奠定的基础，而且在它的基础之上建设，以图不断地改善(121－48)。参见 Peterman，《马基雅维利笔下的但丁》(Machiavelli's Dante)，页254－55。还需要补充一点，但丁认为马尔泰洛死亡产生的短期后果，如推翻圭尔夫派，以及但丁最后从佛罗伦萨流放他乡与他的死亡产生的长期影响如教会及其党派的胜利是相辅相成的。换言之，在二者之间，曼弗雷迪与查理的经历准确地显示但丁的政治问题，也就是教会权力不受限制以及佛罗伦萨政局不稳。这里，我们有趣地看到，但丁提到二人是在由39行诗组成的几个诗节之中，而在这几个诗节的中心位置可以见到斯塔提乌斯(Statius)描述他自过上基督徒生活之后身上发生的显著变化(比较《炼狱篇》第3节、第22节、《天堂篇》第8节)。

② 金星天的特征在《飨宴》第2章、第13节、第13行得到描述，这吻合了佛尔科的看法：这是世俗的和超世俗的秩序的汇合处。佛尔科(《天堂篇》第9节、第107－20行)告诉但丁，在金星天"你们世界的影子就消失干净"而且我们"看到的是上面的世界致使下面的世界运转的善"。如同修辞学是介于哲学与政治学之间的一条路，金星天也介于天堂与地球之间，而无论它是多么不完善。

在信仰、理智和道德的层次上可能出现的种种情况，因而就使得人们有理由认为他们根本不是命运或运道的囚徒。① 同时，他让我们看到，我们不是注定要无休止地重犯同样的错误，这样就向马基雅维利的学说提出了挑战（《论李维》，第1卷、第11章结尾处[1,128]）。

我们看到一个显示作者在文章结构上喜爱巧妙构思与平衡对称的例子：为了回应但丁在对话开始时引用的例子，马基雅维利在《对话》的结束部分引用自己摘引的例子。两个论点之间的联系相当明显。但丁表示，他超越了佛罗伦萨地方语，因为他使用了伦巴第语、拉丁语和自创的词语，这些词语又与其他的词语联合产生一种宫廷的语言，而马基雅维利则从《地狱篇》中摘引那些粗鄙不堪、诲淫诲盗的词语、佛罗伦萨语中"令人羞愧"的词语作为例子加以反驳。因而，从《神曲》中引用的尤其没有品位的词语例子反驳了但丁所谓他使用的是一种新的语言，尤其适合宫廷中的趣味高雅之士的观点（《对话》，页38）。二人不同观点之间这种对立关系又在不同的方面得到强化。例如，马基雅维利未作解释造出一个例子，试图佐证但丁刚刚承认的一个笨拙的错误。这个例子是作者在小册子结束部分列举的第一个，由《地狱篇》第26节和第20节两处的部分诗句拼凑而成。用这样的做法来显示但丁诗作的笨拙之处不免笨拙，不过，这样同时也就规定了对话首尾摘引的四个例子分为三个类别的词语。② 更重要的是，两

① 在《对话》显示的之外的这些片段和马基雅维利有可能见到的片段之间是有相互联系的。例如，引用的伦巴第语词语和自创词语见于作品中的一组诗，包括《炼狱篇》第3节描写曼弗雷迪的一首诗；第16节描写马可·伦巴德的一首诗；第29节描写凯旋车的一首诗；《天堂篇》第9节描写佛尔科的一首诗以及第22节描写但丁在双子座出生的一首诗回应了人的永生以及人处在地球与群星之间的位置的问题、一个也和但丁的超凡入圣有关的问题。比较《天堂篇》第8节、第115－48行；《王朝》第1章、第2节、第2行。

② 参见《对话》，页50；《地狱篇》，第26节、第13行；第20节、第130行；Polidori，页243，注81。认为将两个片段说成为一个属疏漏所致的人忽略了这样的事实：马基雅维利并没有弄错，援引的例子既指来自《地狱篇》第26节的诗句片段，也指《对话》资料索引编码第26所包含的诗句片段。将出自两个不同的人口中的诗句合为一句引言，《对话》中明确标示的引言数目就刚好是26个。将两个引言合为一个，就使得读者想到马基雅维利使用前言的考虑。将前言补充进《论李维》，就使得它的章数与李维的史籍所含的卷数相同。

组立场对立的例子由所涉及的话题联系起来。例如,它们开始都提到但丁的才华和给予他能力的群星。具体地说,马基雅维利引用的《地狱篇》第26节中的这部分描写维吉尔与但丁离开小偷所在的乱石沟,来到地狱第八环由欺骗者和险恶的出谋划策者居住的地方。面对这样的人,但丁深感痛苦。见到他们生活的境况,但丁认为他必须"压制住自己的才华"以免走到没有"美德"指引的地方,因为如果"吉利的星宿"或者什么更美好的事物给予了他这样的恩惠,也就是才华,他不可滥用殆尽。在这个意义上,引自《地狱篇》第26节的这个片段再次肯定了在《天堂篇》第22节建立起来的各种联想。[①]

然而,尽管二人援引的诗句具有共同的特征,他们引用的目的正好相反。马基雅维利引用诗句是要表明,但丁不能够祛除自己语言的根脉。这个见解马基雅维利阐述得很透彻,他这样提醒但丁:"艺术不能全然不顾自然"(《对话》,页51)。但丁的例子是要显示人身上的改善和发展的能力,而且引导我们依据人的潜能来理解才华与自然的意义,而马基雅维利的例子则唤醒了自然中施以限制而非给予解放的幽灵。这个幽灵要为人们认识,还需将它与各种各样的必然性事物、限制和限度而非机会和潜能联系起来。总之,马基雅维利使用他摘引的例子意在形象地展现自然,而在其中人受到自然的必然性束缚;人的基本属性并非决定于自然的潜能。马基雅维利认为,但丁不能"避免"使用佛罗伦萨语这个事实标志着自然对艺术取得的胜利(参见施特劳勒,《关于马基雅维利的思考》,页241)。

依据这样的观点,我们就能再次表述构成对话基本结构的分歧。但丁抨击佛罗伦萨,并且认为自己使用的是一种取代佛罗伦萨语的语言,这与他把人视为有自然潜能的存在的观点是一致的。相反地,尽管马基雅维利可以将操纵政治的艺术提升到前人不可企及的高度,但他反对但丁的观点仍然是,自然等同于强迫人的必然性事物。马基雅维利想要使其学说产生这样的结果:但丁的听众需要重新明确自己的

① 参见《地狱篇》第26节、第13-24行;《天堂篇》第22节、第112-14节。有关但丁使用的才华的意义,参见《地狱篇》Singleton本,第2卷,页452。

目的，放弃那种认为自由意味着超越必然性而且在运道面前保持不变的观点，代之以自由意味着按照自然或者上帝强迫的方向前进的观点。[①] 这里，值得重复一遍，马基雅维利的例子全部来自《地狱篇》，而但丁的例子除第一个来自《炼狱篇》之外其余的都来自《天堂篇》。马基雅维利认为，《地狱篇》传递了认为自然是限制性事物的观念，这种观念引出《神曲》之中的其他观念。要明白为什么如此以及何以如此，我们需要更仔细地分析那些例子本身。

首先，马基雅维利在对话结束部分从《地狱篇》第26节摘引的诗句，为但丁讨论在第22节中没有明确显示出来的才华问题增添了内容。与《天堂篇》第22节讴歌才华相反，《地狱篇》第26节着重强调，有时需要将才华藏匿起来。在进入尤利西斯、狄奥墨德斯、蒙泰菲尔德罗（Ulysses, Diomed, Guido da Montefeltro）这几个不把才华用在正道的人居住的地界时，但丁表示依据环境的要求遏制住才华，就能防止像那些险恶的出谋划策者那样背弃自己的承诺。用格兰德根特（Charles Hall Grandgent）的话说，那些人"用他们那滔滔不绝的口才掩盖自己真实的思想"。[②] 这里的讽刺之意并非那么深藏不露。但丁设法藏匿起自己的才华是针对那些充分地利用自己的才华掩盖真实意图的人而言的。[③] 更准确地说，尽管马基雅维利援引的片段揭示出但

① 参见Strauss，《关于马基雅维利的思考》，页217－18　有关这个问题的更一般性的观点，参见Skinner，《马基雅维利》，Oxford Univ. Press，1981，页15。

② 参见《神曲》（La Divina Commedia，Cambridge，Haward Univ Press 1972），页227　那些险恶的出谋划策者给评论者出了难题，因为很难将他们的罪孽放在一起加以评述　参见Mark Musa的评论，《神曲》（The Divine Comedy，3 vols. New York，Penguin，1981），第1卷，页313－14　那些险恶的出谋划策者各自都有非同寻常的能力，尽管在其他方面没有不同　例如，Sinclair在谈论到他们的"很高的智商"以及他们的"更高的天赋"时说道，但丁的"主要观点是，很高的智商是使得我们可以放心地藉以安身立命的东西，而如果把它用在有悖于上帝旨意的地方，那就会造成叛国和灾难"。

③ 这里马基雅维利援引的片段取自一个更大的背景　《地狱篇》第26节谈论扼制"才华"的问题，其背景应该始于第9节，因为在此那些"思维健全的人"应当注意发现"（但丁）那奇特的诗句纱幕隐蔽下的教益"（第61　63行），一直延续到第33节以后至《炼狱篇》第8节，因为在此"读者"要透过"纱幕"看清但丁的"真理"。另外参见Vincent Hopper，《中世纪数字的象征意义》（*Medieval Number Symbolism*，New York，Columbia Univ. Press，1938），页137。

丁自认为拥有的才华，但他承认才华和坦诚不总是伙伴。

马基雅维利关于但丁在自己的学说中使用纱幕的暗示，在他利用取自《地狱篇》第20节的诗句并用作自造的实例另一半之中得到加强。这里马基雅维利从地狱的旅途中借来另外一段过渡时刻。现在但丁和维吉尔正向下，从占卜者走到第八环的买卖圣职者中间。他们边走边谈，这一点但丁两次提到，但他没有告诉谈论的是什么。但丁愿意说的是，他和维吉尔谈论"我的戏剧不想吟诵的其他事情"，尽管在但丁于另一处提到"我的戏剧"时，他却又强调不愿意保持沉默。[①] 因此，从此一时到彼一时之间，马基雅维利援引的说明但丁作诗笨拙的片段向读者展示，但丁在扼制自己的才华，而且有意地保持着沉默。但丁为什么"不愿意"在诗作中吟诵与维吉尔交谈的内容，这个问题本身就令读者发生兴趣：他们有可能在讨论古时那些受人尊敬的占卜者在地狱里处于什么位置这个麻烦的问题。但在我们眼下的讨论里，这个问题退居其次，重要的是，马基雅维利如何将这些片段联合起来，使之成为针对但丁在对话开始时引发的问题所作的新颖、巧妙的回答。但丁不是通过重视我们发展的、成长的潜能这样的方式来解决才华与环境关系紧张的问题，而是以更加沉静的方式告知读者：问题可以避免，只要保持沉默或者不要自我暴露就行。扼制才华、不要"吟诵"任何事物，在环境压制才华之时成为应对困难的实际手段。

马基雅维利应对但丁在对话开始部分引发的问题，采取的是如下方式：将但丁学说中的保持沉默的目的显示在对话的结束部分。事实上，马基雅维利将但丁提出的运用技巧实行遏制的观点反过来抨击但丁，指责他在自己著述中的表现不明智，也不谨慎。在争辩中，马基雅

---

① 参见《地狱篇》，第21节、第2行；第16节、第128行。在《飨宴》中，但丁谈到著述时做到谨慎的问题，而且也认可自己与其他作家有出于谨慎不说实话的权利。参见 Peterman，《〈飨宴〉解读》(Reading the Convivio)，载《但丁研究》(*Dante Studies*)，第103集(1985)，页126－30；《地狱篇》，第31节、第54行；《天堂篇》，第12节、第114行。

维利要求但丁"仔细考虑你写的东西"。[1]在这个问题上,马基雅维利否定《天堂篇》公开宣扬的观点,支持但丁的隐微的学说或者《地狱篇》中关于审慎的见解。尽管马基雅维利鼓励人们行为处事要适应环境的要求,但他否定但丁所谓的人或许能够改变自己的观点。因此,马基雅维利就让读者品尝到他自己的学说:运用不含道德判断的技能,辅之以不含道德判断的智谋或智慧,是我们在遭遇自然与运道冲突之时得以在汹涌的波涛里航行的关键。由古老的欺骗说而来的新的欺骗说压制住古老的潜能说。运用这样一些手段,狐狸成为马基雅维利的现代动物寓言中各类动物的领导者。[2]

另一个明显的问题是,为什么马基雅维利要让读者注意但丁的方式,而又不将这些方式用于达成但丁的目的?或许他认为,但丁若是更慎重地对待由海神格劳科斯和佛尔科的例子体现的思想则会更好一些,但是他没有告诉读者为什么要这样认为。这里的沉默预先告诉读者,他将在他为什么放弃古人的方式这个问题上缄默。这件事情就让读者注意到马基雅维利在《对话》里摘自但丁的最后一组引言。这些由马基雅维利用来说明《神曲》以佛罗伦萨语创作而成的引言取自《地狱篇》第 28 和第 25 节。它们分别指向已在地狱之中的穆罕默德(Mahomet)、一个煽动宗教不和的离间者,以及福齐(Vanni Fucci),此人因为大约在 1293 年参与抢掠皮斯托亚(Pistoia)桑热诺教堂(the Church of San Zeno)的钱柜而与一帮恶名昭彰的佛罗伦萨小偷生活在一起。就指责但丁在《神曲》中使用粗鄙、下流的佛罗伦萨语词汇而言,马基雅维利挑选的这几个例子最是精当。它们生动地描绘了穆罕默德那翻倒出来的五脏六腑,"把吞咽下的食物都变成粪便",以及福齐公然藐视上帝,"抬起双手,用手指做出淫秽的嘲弄手势"。[3] 不过,引用的这些诗句也有隐含的意义,

---

① 参见《对话》,页 50。马基雅维利当然在十分直率地讨论利用谎言的问题。参见《致奎恰迪尼的信》(Letter to Guicciardini),1512 年 5 月 17 日,载《马基雅维利书信集》(*The Letters of Machiavelli*, New York, Capricorn Books, 1961),页 200。

② 参见 Mansfield,《新模式和秩序》,页 299。

③ 《对话》,页 50;《地狱篇》,第 28 节、第 27 行;第 27 节、第 2 行。

而这些关系到为什么马基雅维利接受但丁的方式,而非他的目的这个问题。在上下文里它们表明,我们很难像但丁那样使异教徒格劳科斯与基督徒佛尔科携起手来,或者,在更一般的意义上说,形成雅典与耶路撒冷消除分歧与实现和解的局面。但丁与格劳科斯在一个诗节中超凡入圣,而这个诗节一开始就呼吁太阳给予光明,而且纪念佛尔科转变的诗节一开始是贝阿特丽切说的安慰的言语,这些都表明但丁对上述困难的态度。

在中世纪的思想框架以内,穆罕默德是造成宗教不和的"挑拨者",不论在他充做基督教的背叛者,还是在他成为伊斯兰教的创立者之时,都是如此(《地狱篇》[Singleton 本],第 2 节,页 503)。在两种情况中,他代表了"不和与分裂",而且因为制造混乱受到适当的惩罚:他被一个魔鬼劈成两半,结果心脾肝肺全都暴露在外面,而且每次伤口愈合之后又重新被劈开。那个犯下盗窃圣器罪的福齐遭受着类似的惩罚:一条蛇缠住他,把它化为灰烬;"凤凰涅磐,死而复生,不过只是再次遭受痛苦,化为灰烬"(《地狱篇》,第 24 节、第 97 - 108 行)。然而,即便是如此可怕的惩罚也没有压住他的"狂怒",而且他仍然能够对上帝做出下流的手势,这表明他是但丁在地狱见到的最"桀骜不驯的"鬼魂。[①]

马基雅维利援引描绘穆罕默德和福齐的诗句,因而针对但丁引用的描写天堂生活的诗句,他就有了一组应对之物。例如,福齐将自己说成是比野兽更有兽性的人,这就与但丁在进入天堂之时变得更有人性扯平。同样地,穆罕默德的身体遭受痛苦的折磨,也和佛尔科在天堂沐浴着光辉形成对照。[②] 不过说得更准确一些,马基雅维利的例子扭曲了但丁的例子所传递的信息。但丁与佛尔科在天堂与在尘世完全不同,已经脱胎换骨,而穆罕默德与福齐历经不断

---

① 福齐在地狱里的地位值得注意。马基雅维利将他对上帝的冒犯态度与卡帕纽斯的进行对比。比较《地狱篇》第 25 节、第 13 - 14 行与第 14 节、第 46 - 72 行、第 40 行。

② 但丁与格劳科斯和佛尔科由穆罕默德与福齐取而代之,让我们联想到一半是上帝、一半是人的喀戎由《君主论》第 18 章的一半是兽、一半是人的喀戎取而代之的事情。参见 Strauss,《关于马基雅维利的思考》,页 78。

的变形，但总是回归于原有的形体。的确，他们在地狱与在尘世几乎一样，尽管所遭受的惩罚各不相同。穆罕默德继续撒播不和的种子，要求但丁传递建议给仍然活着并进行反叛的多里奇诺(Dolcino)修道士；福齐对上帝做的"下流的"手势，愈发加重原先引发他轻慢桑热诺教派的蔑视态度。[①]

所以，马基雅维利援引的例子含有一些互为关联的信息，这些信息否定但丁在对话开始时提出的论点。首先，它们之中包含对《君主论》第15章观点的认同，而且等于提出了如下的警告：现在的世界使得《天堂篇》里那样的世界成为不可能，或者用《对话》中的话来说，那是不可信的事物。[②] 那个撒播不和种子的穆罕默德和那个对上帝不敬而且公然蔑视的福齐表现了尘世间对抗的情绪以及分裂的状况，撕裂了中世纪末期与文艺复兴早期的佛罗伦萨，而且使得但丁为调和雅典与耶路撒冷的矛盾，或者更一般地说，为调和世俗和精神世界的矛盾而做的努力不会产生实际的作用，也许还造成危害。另一方面，马基雅维利的可怕诗句显现的世界没有任何希望可言，所以排除了但丁天堂生活诗句展示的那样一个世界的可能性。[③] 尤其在后一种情况中，《对话》因而重新传递了《论李维》的开始部分就宗教问题表述的意见。曼斯菲尔德说，在这个部分里，作者让我们看到一种古人尊奉宗

① 这个由多里奇诺领导的异端的福音兄弟会在但丁创作《神曲》之时还很活跃(《地狱篇》，第28节、第55－60行)。参见 Grandgent，《神曲》，页247，注55。骄傲的福齐与《地狱篇》第21节、第29行的黝黑的魔鬼联系在一起。后者马基雅维利在《卡斯特鲁西奥》(*Castruccio*)之中提到[1.673]。关于这个问题，参见 Davy Carozza，《〈神曲〉中发展的动机》(The Motif of Maturation in the Commedia)，载 Lectura Dantis Newberryana，第1期(1998)，页60－61。

② 在《对话》第26页马基雅维利表示，但丁在魔鬼口中发现布鲁图、在小偷中间发现五个佛罗伦萨人以及在天堂发现卡恰圭达等情况不可信。

③ 福齐预言，佛罗伦萨因遭受圭尔夫与吉别林党派之争而愈发衰败，而且穆罕默德的多里奇诺修道士会得胜于一时，扰乱教会的秩序。有关但丁所做的调和工作，参见但丁关于哲学文献(documenta phylosophica)、宗教文献(documenta spiritualia)、皇帝与教皇的论述，参见《王朝》(*Monarchia*)，第3部分、第15章、第7－18行；《地狱篇》第24节、第142－151行；第28节、第55－57行。在马基雅维利看来，但丁过于乐观的观点见于佛尔科对教会统治马上崩溃作的预言(《天堂篇》第9节、第139－42行)。

教，而现代人蔑视宗教的鲜明对照。所以，古人能够达成政治上的统一，而现代人则不能和谐相处，结果出现一种临时性的学说："宗教不能产生统一"，因而必定由宗教仅仅有用而已这个观念取代宗教敬畏意识(《论李维》第1卷、第11章；参曼斯菲尔德，《新模式和秩序》，页73)。

这又涉及到马基雅维利指责但丁的另一个原因。但丁错误地估计自己的学说对饱受派系与宗教纷争困扰的观众产生的影响，其衍生的结果是：他看不清楚，同时代人根本不会接受他的教育。我们能够期待出现的最好情况就是能够操纵观众。《对话》中的隐微学说是，在这样一个由穆罕默德和福齐之类的人塑造的世界里生活，我们必须使欺骗的方法和艺术成为统治的关键性工具，而这些东西以前曾经归属于重要的工具之列。通过提出穆罕默德和福齐作为对但丁的格劳科斯和佛尔科这两个例子的回应，马基雅维利就提高了地狱的地位、降低了天堂的地位。而且马基雅维利表明，但丁的审慎的和不说实话的艺术与他的学说里蕴含的希望相比是我们在面对这个世界时更加需要的东西。

所以，除了回应但丁的观点之外，马基雅维利在《对话》的结论里还告诉读者，在他铺就的新道路的尽头他们将会获得的东西。如果马基雅维利在自己的世界里见到的确实是地狱下层的真实生活，那么，循环往复或者至少是不断再现的地狱的惩罚就会有力地推动人类的事务；而且，也就不再有亚里士多德的世界，因为在他的世界里，自然的灾变给予人们万事重新开始的机会，所以展现了她赐予我们的恩惠(参见施特劳斯，《关于马基雅维利的思考》，页299)。在马基雅维利描绘的世界中，我们见到的是遭受但丁的地狱惩罚的人，不断地重复自己和古人犯下的错误。我们还不妨说，这幅凄凉的画卷让但丁不忍观看，在《对话》的结束部分走下舞台。很久以后，这幅画卷却引发现代思想家就如何向马基雅维利做的这份工作表示敬意，同时又不放弃改善人的生存环境的希望首次展开论辩。

总的说来，马基雅维利在对话结束部分摘引的例子，与但丁在开始之时援用的例子形成对垒之势，而且也对混合的基督教—亚里士多

德主义的可信性提出挑战,尽管二者的混合是后期的中世纪思想达到理论高峰的一个标志。马基雅维利认为,穆罕默德与福齐的联合胜过但丁—格劳科斯与福齐的联合。同样地,基督教—亚里士多德主义有关人的潜能的认识现在已经搁置一旁,而对自己的朋友和同事实施艺术性的操控、像对话中的但丁那样具备保守秘密的素质,成为一条求得生存并在政治上取得胜利的道路。这条道路最充分地体现在宣传的艺术之中。

马基雅维利对但丁思想的保留态度,可见于对话的中部以及边缘的地方。例如,马基雅维利为应对但丁在对话开始时说的使用伦巴第语词汇的话,从贝阿特丽切讲的一段话中摘引了一个佛罗伦萨语用词的例子。贝阿特丽切的这一段话含有经院哲学托马斯主义的成分,劝导基督徒在立下誓言的时候首先应做到慎之又慎,这样才能够避免因为不慎重地立誓而带来的各种不如人意或者无法预见的后果。[1] 紧接着这一处援引的例子,但丁说,在一部很长的作品中使用一些外来词语是可以的,并且从维吉尔对风神埃奥卢斯(Aeolus)接受天后朱诺(Juno)敦促,倾覆埃涅阿斯(Aeneas)船队所作的叙述中找出一个波斯语的词语。[2] 撇开语言问题之外,从但丁两个向导处摘录的引言片段,将出自两种宗教的东西同时呈现于读者面前:一边是有利于祛除立誓方面莫名其妙的习俗,以及有利于避免不可预测的后果的基督教情感;一边是信奉多神教的人们在反复无常、漫不经心但总令人生畏的诸神面前无能为力的感受。对话的中心部分因而笼罩着对峙的氛围,其中有基督教与多神教的对峙,还有但丁的贝阿特丽切与维吉尔的对峙,而这些对峙在更高级的层次上又再现了但丁诗作中本族语词语和外来语词语之间的竞争。

---

① 参见《对话》,页43;《天堂篇》第5节、第64行。马基雅维利想要指出的是,但丁使用了佛罗伦萨语的ciancie(轻的、轻率的)而非伦巴第语的zanze。在但丁的原文中,这个词是ciancia。另外参见Peterman,《严肃与虔诚:马基雅维利的现代转向》(Gravity and Piety: Machiavelli's Modern Turn),载《政治评论》(*The Review of Politics*,1990,春季),页189—214。

② 参见《对话》,页43;《埃涅阿斯纪》(*Aeneid*)第1章、第119节。但丁援引的波斯语是gaza,珍宝之意。

相同的一些结论也可以从作者在提供清楚地显示贝阿特丽切和维吉尔紧张关系的实例之后摘引的诗句片段推导而出。在这个例子中,马基雅维利预见到但丁会在《对话》结尾处承认错误,所以说但丁"承认"在《地狱篇》第10、23节使用佛罗伦萨语,因为在他讲话时,人们听出他是托斯卡纳人和佛罗伦萨人。情景中的人物分别是法里纳塔那个吉别林派的英雄,佛罗伦萨的救星卡塔拉诺和洛德林哥那两个曾经统治佛罗伦萨的伪善的修道士。马基雅维利认为,这些人物之间的关系,对应于贝阿特丽切和维吉尔之间的关系。后者表现的是但丁思想两端之间的紧张关系,而前者指向但丁羡慕的法里纳塔的生活方式与但丁生活的世界里占主导地位的生活方式不可兼容的事实。卡塔拉诺和洛德林哥享受占主导地位的生活方式,而且作为修道士和佛罗伦萨的统治者,他们是但丁的宗教和他的政治联盟的汇集点。

法里纳塔这个巨人般的英雄,是但丁所谓的代表高贵的典型人物、"但丁塑造的最高大威猛的形象",现在因为奉行享乐人生而被罚在地狱。尽管如此,他还是因为身上一直保持着老派的气质而成为《神曲》中但丁效仿亚里士多德称之为高贵的人物之中的一个(另一个是维吉尔)。与气质高贵者的作派无异,法里纳塔即便在地狱里也极为高傲。他表现出"对地狱的很大蔑视",而且在迎接但丁时言语中也流露些许嘲讽之意。[①] 相反地,两个修道士流露出沮丧和胆怯。与法里纳塔直言快语,表现得气质高贵(这种气质他自己意识得到)相对照,修道士总是扭过头去,担心但丁鄙视他们。[②] 法里纳塔的生活方式适合于多神教的信念,结果因为使得"灵魂与躯体一同死亡"他这一类的享乐者就遭受了惩罚;二位修道士依据自己侍奉的宗教确定自己的身份,因此,但丁也依据修道院的惩罚方式恰到好处地让他们穿着那

---

① 参见Sinclair,页141。出人意料的是,Singleton没有提到但丁讨论的高贵气质这个话题有多大的难度,在评述维吉尔(《地狱篇》第2节、第30行)之时提到它的相反的品质卑怯,但是到了应该评述法里纳塔的时候则对这个问题缄口不语。

② 参见《地狱篇》,第10节、第41行;第23节、第92-93行。Singleton(《地狱篇》,第2节,页398)加强了两个诗节之间的联系,因为他表示两个诗节都提到弗里德里克二世。

一身"黄澄澄的、絮有铅块的长袍"。[①] 最后，为了进一步巩固这种对照的关系，《地狱篇》第23节明确地提到对卡塔拉诺和洛德林哥的指控：他们在教皇的怂恿下烧毁了法里纳塔的，也就是乌贝尔蒂(Uberti)家族的宫殿(《地狱篇》，第23节、第115－26行；第108行)。

马基雅维利要求但丁承认错误，然后让我们观看但丁展现的两幅互为对照的画卷：在一幅上面可以见到享乐人生的一个异教徒、有着高贵气质的多神教徒之中的最后一个代表；在另一幅画卷上，我们看到一些宗教界的伪善者，也是基督教僧侣和教皇的代表。从这样的对照中得出的最初结论，相对地说很简单，与但丁即便在没有马基雅维利协助的情况下得出的结论没有大的不同。在修道士这一类人生活的世界里，尽管但丁公开支持法里纳塔的生活模式，但这种生活模式还是变得可疑起来。[②] 在作者理论框架之内，随着贝阿特丽切和维吉尔之间本质上的纷争逐渐浮上表面，卡塔拉诺与洛德林哥的生活也就成为法里纳塔生活在不友好环境之中的标志。但丁的二位向导之间的理论分歧，再现了他的对话者之间存在的政治的和实际的分歧。在最浅显的层面上，修道士帮助摧毁了乌贝尔蒂家族；而在更复杂一些的层面上，他们的行为否定了高贵气质的概念，也就是否定了这个家族最伟大的发言人具备的品质的概念。

尽管但丁使得读者注意到法里纳塔与修道士之间的紧张关系，但他并没有公开地解决这个问题。他的典型做法是让读者决定是否能够穿行于古人与现代人的观念之间。马基雅维利却没有这么慷慨。他让我们做出决定，首先会让我们依据在性格的发展和冲突中起作用

---

① 参见《地狱篇》，第10节、第13－15行；第23节、第61－66行。但丁将他们的长袍比作弗里德里克溶化在背叛者身上的铅袍。在修道士的诗节里能感受到宗教的、尤其是基督教的调子得到强调，因为在他们的沟渠之内还可以见到该以法(Caiaphas)和《旧约》记载中的那些审判耶稣并把他递交出去的其他犹太人：他们"像十字架一样，被人用三根木桩钉在地上"而且必须"让他们在有人经过之时，感受来人有多大的重量"，这种惩罚让信奉多神教的维吉尔惊骇万分(第109－26行)。

② 马基雅维利(《对话》，页44－45)提到法里纳塔的名字，而且正确地引用了他的话，但是他弄混了对修道士作的描述，因为他让但丁听到卡塔拉诺说话而不是相反。

的格雷沙姆定律(Gresham's law),[①]看到卡塔拉诺与洛德林哥将会胜过法里纳塔。

为了达成这个目的,马基雅维利援引乌哥利诺伯爵(Count Ugolino),一个与但丁同时代的比萨人,也是《地狱篇》最长一个诗节中的中心人物作为例子:他被罚生活在安特诺尔环(Antenora),这是地狱最底层的一个区域,专门分给那些背叛党派和国家的人居住。他得到惩罚,要一直不停地啃食鲁吉埃里大主教(Archbishop Ruggieri)的尸体,因为此人先前让他遭受极度的饥饿,到后来吞食自己死去的孩子。在经过短暂的论点方向调整之后,我们会返回到这样一种情景:马基雅维利致使但丁承认自己使用佛罗伦萨语,方法是提醒他乌哥利诺在听到他与维吉尔谈话之后称他为佛罗伦萨人。马基雅维利扭转但丁拒不承认他说的是托斯卡纳语和佛罗伦萨语的做法,依靠的是法里纳塔和二个修道士的例子,也就是说依靠的是类似于乌哥利诺的例子。但是,关于什么生活模式是,或者将是但丁或者马基雅维利的观众必须注重的生活模式,添加的乌哥利诺的例子也在天平上不利于法里纳塔的一端增添了重量。首先,法里纳塔以及二个修道士注意到但丁来自的故乡,因为他们一开始都以"哦,托斯卡纳人"向他致意,但乌哥利诺称他是佛罗伦萨人。这同时验证了马基雅维利的语言观点,并给予了读者这样的印象:但丁的国家佛罗伦萨比他的出生地区托斯卡纳需要受到更大的关注,从而模糊了对祖先的归依情感,而这些情感在但丁以及但丁笔下的法里纳塔看来是与出生地区紧密相联的。[②] 就上述几个方面而言,乌哥利诺证实的现实情况最终将会驳倒但丁。在自己援

---

① 这个定律涉及到经济学中的一种观点:如果两种硬币面值相同,而铸成硬币所用的金属有贵贱之分,则由价值较低的金属铸成的硬币会把另一种硬币逐出流通领域,因为人们会把那另一种硬币收藏起来,作为保值的对象。格雷沙姆定律由英女王伊丽莎白二世的财政顾问格雷沙姆于 1558 年给予清楚的阐述,而在十九世纪由经济学家 Macleod 正式提出。——译注

② 但丁自认为是托斯卡纳的"本地人",是佛罗伦萨的"公民"。马基雅维利将他比作一个"杀父者",原因在于他抨击佛罗伦萨,而且在《对话》之中将托斯卡纳和托斯卡纳语的意识完全丢弃。比较《论俗语》,第 1 章、第 6 节、第 3 行;《对话》,页 2;Peterman,《马基雅维利与但丁——〈关于语言的对话〉中的语言与政治》,页 215-19。

引的人物面前承认失败，也就是说在承认马基雅维利是“正确的”、自己是“错误的”之后，但丁再也没有出现于《对话》之中，这实际上是默认马基雅维利的观点正确。而且，乌哥利诺这个啃食自己死去的孩子的人、这个为“在美丽的土地上说着‘西’的人民深感耻辱的城邦”担当发言人的人，要比法里纳塔更能代表意大利。法里纳塔陷于家族事务的困扰，而且尽管他独自解救了佛罗伦萨，使之不至于让吉别林派夷为平地，但是他的事业及其德行到但丁生活的时代已快让世人遗忘殆尽（《对话》，页 13；《地狱篇》第 33 节、第 79 – 80 行；第 10 节、第 49 – 51、91 – 93 行）。在显示基督教—亚里士多德主义的核心中造成自我毁灭的紧张关系以及贝阿特丽切与维吉尔的对立与矛盾之处，马基雅维利会使用法里纳塔、二个修道士和乌哥利诺来结束有关法里纳塔一派以及亚里士多德学派想达成古代与现代思想综合这个目的的讨论。

虽然马基雅维利在《对话》中抨击但丁不留情面，但还是公允地让但丁提出反对马基雅维利思想的立场，即传统的或前马基雅维利思想的立场。相关的一个事例见于作者在提及乌哥利诺之前与但丁的简短交谈。为了比较但丁与同时代另一个人的诗作，以使但丁“相信”自己使用的是佛罗伦萨语，马基雅维利让但丁从《神曲》和普尔契的《摩尔干提》中各自朗读一段。[①] 在这段对话一开始，马基雅维利命令但丁朗读《地狱篇》第一行：

> 我走过我们人生一半的旅程，却又步入幽暗的森林，这是因为我迷失了正确的路径。

紧接着，马基雅维利请求、而非命令但丁朗读《摩尔干提》的诗句。这里，马基雅维利没有指明具体朗读哪一段。这一点因为但丁询问从哪里开始而突显。马基雅维利答复说，悉听尊便，或者随便从哪里开始。但丁从《摩尔干提》第二十四章的开始选了一行：

---

① 参见《对话》，页 46 – 49。摘自普尔契和维吉尔的诗句是对话中唯一不是出自《神曲》的例子。《对话》中普尔契的诗句是除但丁的诗句以外来自同时代诗人的唯一例子。

> 仁慈的主啊！您的《福音书》上记着，开始做事的人得不到夸奖。(《对话》，页46－48)

马基雅维利在此表明的观点是，但丁朗读的诗句在语言上没有区别，而在另一个方面也有相似之处。二个片段都聚焦在开始。在这个问题上，但丁和马基雅维利之间有着本质的区别。但丁与亚里士多德一样，对开始持怀疑的态度；马基雅维利则当之无愧地享有讴歌创立者和革新者的声名。[①] 但丁接着又援引《马太福音》第10、24两章混合而成的合适而有趣的例子。依据普尔契诗句给予我们的启发看来，经书上传递的信息并非是，我们当拒绝奖赏原创者乃出于我们对新的事物存有疑虑。确切地说，这个信息是，忍耐能够保证得救。其中包含的重要一点在于，我们应该不动摇地致力于达成我们的精神目标，不论我们会遭遇什么陷阱，也不论那些新的，然而却是假的先知如何引诱我们，让我们迷失路径：

> 你们又要为我的名，被万民恨恶……(很多人)也要彼此陷害，彼此恨恶……假先知起来，迷惑多人……唯有忍耐到底的，必然得救(《马太福音》24:9－13)；
>
> 兄弟要把兄弟、父亲要把儿子送到死地。儿女要与父母为敌，害死他们……你们要为我的名被众人恨恶，唯有忍耐到底的，必然得救(《马太福音》10:21－22)。

因而，在但丁怀疑革新和奉行传统的情形下，他从普尔契的诗作

---

① 我们或许会想到，马基雅维利让但丁回忆《神曲》的开始，是在提醒但丁他的创新可与马基雅维利自己的相比，却妨碍了自己为促进传统观念所作的努力：马基雅维利先前表示，这些观念本质上有不尽人意之处，因为《神曲》讲述的布鲁图、五个佛罗伦萨小偷以及卡恰圭达的事情不可信(《对话》，页26)。另一方面，尽管但丁承认自己有创新精神，但还是警告创新面临的危险，而且可能是想通过《摩尔干提》提醒马基雅维利，开始从事一件新事情的人得不到奖励。比较《飨宴》，第1章、第10节、第1－3行；《政治学》，1268b25ff。

摘引的例子就含有两股力量。针对具体的情况，但丁将对开端的怀疑与对基督的坚定信念等同起来，从而使得亚里士多德主义与基督教走到一起。但丁摘自普尔契的引言，也就是对话中援引的第13个例子、出现在《对话》第33个段落和对话片段处的诗句，掩盖了亚里士多德与基督教之间的分歧：亚里士多德主义偏重于事物的持久性，而《圣经》则愿意推翻所有以信仰的名义出现的事物，其采取的方法是将基督教对忍耐的赞扬融入亚里士多德反对开拓新的方式，尤其在政治领域开拓新的方式的观点。但丁与普尔契，或者亚里士多德与基督教之间的联盟存在着冲突，不过，但丁把存在这种状况看作是付出的代价：消除存在于耶路撒冷和雅典之间的实际问题，也就是消除虔诚地信仰主上与习惯地奉行传统之间的冲突，而又不使用马基雅维利的更加令人痛苦的解决办法，就要付出代价。通过普尔契，但丁重新提出了古人对创新者、对马基雅维利思想提出的挑战，而且提出了一个办法，以缓解理性与启示之间的紧张关系。

接下来在对话中的一个关键时刻，但丁与马基雅维利之间出现了一个基本分歧。但丁既尊敬维吉尔也尊敬贝阿特丽切，而出于蕴含于这种尊敬之中的理由，但丁愿意接受综合的基督教—亚里士多德主义在开端的问题上做出让步，以及表现出不确定性(Certainty)。但是，因为自己对这个世界的理解之中含有对"我们的宗教"精心塑造的事物的理解，还因为穆罕默德和福齐一类人造成的影响，马基雅维利不愿意接受综合的基督教—亚里士多德主义所要求而又没有多大依据的妥协。马基雅维利在此处说，他想"用手中的书"让但丁"信服"，表明他蔑视但丁与古时的思想家容忍甚或欢迎的不确定性。而且，他始终维护更宏伟的事业，这就是用一种希望来取代这些不确定性，而这种希望用施特劳斯的话说，"接近或者等于确定性"(《关于马基雅维利的思考》，页297)。据此，马基雅维利在《对话》中要实现的意图就是，我们必须打消保持克制的观念，以面对影响《神曲》的不确定性：但丁说，他开始旅程之时迷失在树林之中，然后马上承认，不能说明如何逃离出来(《地狱篇》，第1节、第1-12行)。看来，马基雅维利面对运道和自然的必然性、《对话》在有关"技艺"的评论中提出的观点以及我

们生活于不确定性之中等等，彼此不能兼容。为了实现自己的目的，也为了提供可靠的真理，马基雅维利必须战胜但丁这位中世纪最后一位伟人，这位就知识探询阐发古典理性主义保留意见的发言人。①

总而言之，就纠正和说服但丁而言，马基雅维利消除了产生于古人那里的不确定性，而且满足了现代人对确定性的需求。另一方面，在引用普尔契之时，但丁用多神教的和基督教启示的传统抨击马基雅维利，采取的方法是把对原创者的怀疑与对忍耐和坚定的高度评价结合起来。这样，马基雅维利为了使但丁保持更确定的立场，或者使他转变到马基雅维利的立场上来而付出的努力，就对马基雅维利自己在创新问题上的信心发出了挑战。这是但丁身着基督教—亚里士多德主义的装束走到、或者说能够走到离古代怀疑主义最近的地方，但这种努力对我们认识他与马基雅维利的关系有启发作用。在他们心中，他们的学说一家要打消现代人对确定性的需求，另一家要培育这样的需求，彼此走的是正好相反的路。②

我们最后返回到对话的具体内容。依据上文所述，对话围绕的中心是将古代人与现代人区分开来的那些问题。在对话、甚至《对话》的中心，可以见到一边是法里纳塔这个贪图享乐的叛逆者、佛罗伦萨的拯救者和最后一个高尚的人，一边是卡塔拉诺和洛德林哥两个穿着沉重衣衫的伪君子、佛罗伦萨的背叛者和人们鄙视的对象。围绕着这些人物，但丁与马基雅维利援引了很多例子，一方面是贝阿特丽切讨论誓言、维吉尔讨论诸神反复无常，一方面是讨论《神曲》的开端、《摩尔干提》以经书为据对原创者提出警告。这样，法里纳塔与二个修道士之间的分歧辐射出多神教与基督教对待诸神的不同认识，以及古代人与现代人对待开端的不同认识。最后，在梳理整个对话时，我们发现，

---

① 在《飨宴》第1章、第10节、第2－4行，但丁表示，他想要走"一条新路"、一条前程"不确定的"路，而且要观众不要对他的论点发展方向"感到惊异"，但他没有要观众不要感觉奇怪。比较《君主论》，第15章[1.48]。

② 关于但丁、马基雅维利与确定性，参见Larry Peterman，《但丁与马基雅维利学说的背景》(Dante and the Setting for Machiavellianism)，载《美国政治学评论》(American Political Science Review)，第76集、第3期(1982)，页632－35。

在我们的自然潜能和环境施加给我们的影响方面，存在两种对立的认识。如果我们把二人的对话看作一个整体，就会发现，不同类型的人和不同类型的观察人的潜能的方式，透过一种中介面对彼此，而这种中介就是看待诸神与开端的不同方式。这种情况可用如下方式再次表述：对话的核心之处见到的互为对照的心理模式或灵魂，通过接触信念的不同形式，成为在对话的边缘展现出来的互为对照的道德类型。但是，不论我们怎样理解马基雅维利的观点，他的观点都会引导我们得出如下的结论：古代人与现代人之间的争执取决于他们有关诸神、上帝和开端的观念如何在两种东西之间协调。这两种东西就是，灵魂与信念，即相信人的可塑性和会长大，如今我们大多数人将这等同于自由。[①]

① 对话中援引的其他诗句或例子（《对话》，页 39 – 42）表明，但丁和马基雅维利都认为，他们的世界由教会统治着，而且在这种现实与乌哥利诺的命运之间存在着联系。

古文今刊

但丁对佛罗伦萨的憎恨及其语言的“佛罗伦萨性”[①]

马基雅维利　著
朱振宇　译

众所周知，早期的作家们都是佛罗伦萨人（除去一个博洛尼亚人[Bolognese]，一个阿伦丁人[Arentine]，一个皮斯托亚[Pistoia]人，他们的诗作合起来也没有十篇[②]），在他们之中，但丁、彼特拉克和薄伽丘占据着高贵的地位，以至于没人能有希望与他们一竞高下。在这三人之中，薄伽丘在其《十日谈》中坦言，他用佛罗伦萨俗语写作；而彼特拉克，我想他对俗语写作没有发表过什么言论；但丁则在其作品《论俗语》中对意大利俗语进行了总体性的批判，他声称，他写作所用的不是佛罗伦萨语，而是一种宫廷的语言。[……]就彼特拉克和薄伽丘而言，我不想将问题追溯得更远，他们二人中的一位与我们的立场相同，

---

① 本段文字译自 Michael Caesar 主编的但丁批评文集 Dante the Critical Heritage (Routledge, 1995) 第 242—249 页，该书编者指出，这一段文字节选自《马基雅维利文学作品集》(*The Literary Works of Machiavelli*, ed. And trans. J. R. Hale, London 1961) 一书中“关于我们语言的对话”(Discourse or Dialogue concerning our language)一文。这段文字虽然是该文章的节选，但对马基雅维利和但丁在语言问题观点上的冲突已经表达得足够充分。

② 这三个人是圭多·圭尼采利(Guido Guinizelli)，阿雷佐的圭多尼(Guittone d'Arezzo)和皮斯托亚的奇诺(Cino da Pistoia)。

而另一位则保持了中立。我将集中讨论但丁,他才华横溢、学识渊博、见识超群,他在所有这些方面都出类拔萃,但在谈到生养他的城市的时候,他却用一种既不理智也不宽厚的方式、以各种伤害手段进行攻讦。被放逐的侮辱深刻地伤害了他,他的复仇之心是如此之切,以至于不能停止对这城市的诽谤。他指控她犯了各种罪行、谴责她的居民、非难她的地位、诋毁她的律法与习惯,所有这些并不只出现在他诗歌的某一部分里,而是贯穿全诗、以不同的方式出现在不同的段落中;他为此竭尽所能。就算他所预言的这城市的罪恶碰巧都已发生,相对于其他任何曾经降临到佛罗伦萨头上的灾难而言,这城市都更有理由为养育了这个人而悲哀。不过,为了以这城市的荣光揭穿他的谎言和补偿他莫须有的中伤,命运之神已让这城市持续不断地兴旺起来,并让其闻名于世界各地,现在,她给这城市带来了如许的幸福与安宁,如果但丁能够看到这些,他就会承认自己的过失,或者,如果他侥幸复活,也会在无法根除的仇恨之痛折磨之下选择再次死去。但丁用各种手段将恶名加给他的出生之地,他想要掠夺她语言的名声,认为自己已经用写作将这样的荣誉给予了这种语言,他创作了这部作品(【译按】《神曲》),以表明他以之写作的口语并非佛罗伦萨语,对这语言毫无敬意。不过,这不可相信,就像我们不能相信他所说的见到布鲁图斯(Brutus)在路济弗尔巨大的口中、见到小偷之中有五个佛罗伦萨公民以及见到卡恰圭达(Cacciaguida)生活在天堂一样;[①]我们也不能相信其他诸如此类的偏见与幻想,在这些偏见与幻想中,他盲目地丢掉了他的尊严、学识和分寸感,变成了另一个人。如果他以这样的眼光看待一切事情,他就会继续留在佛罗伦萨,或者会被人们当作傻子驱逐出去。由于人们能够轻易地驳倒那些建立在空泛原则和猜测之上的批判,我就想要用实例表明,但丁的语言完全是佛罗伦萨语,那要比薄加丘自己承认的、用佛罗伦萨语写作的程度高得多,我也要以此来回应那些与但丁想法相同的人。

在一种通用的意大利语中,通用词语应当多过方言。与此类似,

① 引文分别出自《地狱篇》XXXIV,64-6;XXV,34;XXVI,1-6和《天堂篇》XV,91。

方言中包含的地方语言应当多过通用语言;你不可能找到一种完全自足的、不从任何地方有所借鉴的语言,因为不同地区的人在交谈之时会吸收对方的词语。再者,无论何时,当新的理念与艺术来到一个地方,新的词语也必然随之而来,它们带着这理念与艺术起源之地口语的印记;但在人们说这些词语的过程中,这些词也采用了它们置身其中的那种语言的语态、时态、词尾与变位。他们采用了与这语言相同的声调,并成为其中的一部分。如果不是这样,语言就会成为没有统一性的拼缀之物。就这样,外来语变成了佛罗伦萨语,佛罗伦萨语却没有变成外来语,除了成为佛罗伦萨语,我们的语言也不会成为其他的语言。因此,语言自始就自我丰富着,它们越丰富也就越美好。诚然,随着时间流逝,这些语言由于新词语的数量而变成杂糅之物、失去了它们的本来面目,但这需要数百年的时间,并因而不为人关注。直到最后,它们完全变成了蛮族的语言。当一个新的民族在一个地区定居之时,这种变化要来得快得多,在这种情形下,这种变化将贯穿人的一生。不过,当语言以上述两种方式发生变化,如果想要恢复失落的口语,就要借助用这些口语写作的优秀作家们,就像人们在过去和现在对拉丁语和希腊语所作的那样。

不过,我们的语言还不曾衰落,但抛开这无关紧要的方面不谈,我回到最后的那个论点,我是说,如果一种语言的大部分词语及运用它们的方式没有在任何地方的方言中得到采用,那么就可以把它称作某一地区的通用语,如果一种语言的大部分词汇没有在任何其他地区的语言中得到采用,那么就可以把它称作方言。

如果我说的不错(当然如此),我就要唤但丁将他的诗作拿给我看,我手中有一些用佛罗伦萨语写的东西,我将要他证明,他诗歌中的哪些段落不是用佛罗伦萨语写成。他会回答说,许多都不是:一些是取自伦巴底语,一些取自拉丁语,还有一些是他的创造。我会与但丁谈论一番。我将简称对话者,去掉“他说”和“我答”。

对话者:你从伦巴底语中取用了哪些词语?

但丁:有这些:in co del ponte presso a Benevento(《炼狱篇》III,

128:埋在本尼凡特附近的桥头);con voi nasceva e s'ascondeva vosco(《天堂篇》XXII, 115:和你们一起升起,和你们一起隐没)。

对话者:你从拉丁语中取用了哪些词语?

但丁:有这些:Trashumanare significar per verba.(《天堂篇》I,70:超凡入圣的经历是不能用文字描述的)。还有其他许多词语。

对话者:你创造了哪些词?

但丁:有这些:S'io m'intuassi come tu ti inmii(《天堂篇》IX,81:假若我能洞彻你的内心,像你洞彻我的内心一样)。这些词语与托斯卡纳语合在一起构成了第三种语言。

对话者:很好。不过告诉我,在你作品中,有多少这样的外来词、拉丁词和合成词?

但丁:在《地狱篇》与《炼狱篇》中只有一些,但在《天堂篇》中有许多,这些词主要来自拉丁文,因为我所论述的各种学说迫使我使用适于表达它们的词语。我用拉丁文是迫不得已,但我巧妙地处理了这些词的词尾,令它们与这部作品其他部分的语言融为一体。

对话者:这部作品是用什么语言写作的?

但丁:宫廷的语言。

对话者:"宫廷的语言"是何意?

但丁:我的意思是指,在宫廷、教廷、米兰公爵的府邸中的人们说的语言,作为有教养的人,他们说起话来比意大利其他地方的居民都更像样。

对话者:无稽之谈。告诉我, morse 一词在宫廷语言中是何意?

但丁:意思是"他死了"。

对话者:在佛罗伦萨语中它又是何意?

但丁:意思是"用牙齿咬某人"。

对话者:你在下述诗行中说:Et quando il dente longobardo morse(《天堂篇》VI,94:当伦巴底的牙齿咬),其中的 morse 是何意?

但丁:"刺、伤害、攻击":这是个比喻,来自佛罗伦萨语 mordere

对话者:所以你说的是佛罗伦萨语,不是宫廷的语言。

但丁:在很大程度上的确如此。不过反正一样,我注意不去使用

我们的某些方言。

对话者：你说的“注意”是何意？你说：Forte springava con ambe le piote(《地狱篇》XIX，120：他两只脚一直在剧烈地踢蹬着)，其中的 springare 是何意？

但丁：佛罗伦萨语用 ella spinga una coppia di calci 表达动物踢蹬，为了说明我笔下的角色用怎样的方式踢蹬，我用了 spingava 一词。

对话者：再有，告诉我，你说 et quello che piangeva con le zanche (《地狱篇》XIX，45：他用双腿那样地表示着悲痛)[①]其中意思是“腿”的那个词。你为何要采取这样的用法？

但丁：因为在佛罗伦萨语中，圣约翰日的“精灵们”所踩的高跷名为 Zanche；他们用这些东西走路。因此我用 Zanche 指称“腿”。

对话者：老天！你果然是注意不去用佛罗伦萨语的表达法啊！告诉我，你又说道：Non prendete mortali i voti a ciancie(《天堂篇》V，64：让世人不要轻易立誓许愿)，你为何要用佛罗伦萨语“ciancie(空话)”，而不用伦巴底语“Zanze”，就像你先前使用 vosco 和 do del ponte 一样？

但丁：我不说 Zanze 是为了避免使用这样一个粗鄙的词，但我用了 co 和 vosco，因为这些词语并不那么粗鄙，在一部长篇作品中，可以使用一些外来词语，比如在维吉尔所写的“波涛之中的特洛亚珍宝”(Troia gaza per undas)这一句中，便有一个外来词语 gaza(珍宝)[②]。

对话者：好吧，可是维吉尔在用 gaza 这个词的时候不是没有使用拉丁语么？

但丁：不错。

对话者：所以你用 co 和 vosco 之时并没有抛开自己的母语。但这一点不需争论，因为你自己在你作品的几个地方都承认，你使用了托斯卡纳语和佛罗伦萨语。难道你不曾说过，你听到某人在地狱中说

---

① 教皇尼可拉斯三世(Nicholas III)，他头朝下，腰部以下被埋了起来。

② 《埃涅阿斯纪》(I，119)：“波涛之中的特洛亚珍宝”、“gaza(珍宝)”一词是蛮族语言，来自波斯语。

话,Et egli ch'intese la parola tosca(《地狱篇》XXIII,76 就有一个灵魂听出我的托斯卡纳口音来)?在另一个段落中,你让法里纳塔(Farinata)对你说:La tua loguela ti fa manifesto di quella dolce patria natio, a la qual forse fui troppo molesto(《地狱篇》X,25-7:你的口音表明你出生在我那甜蜜[①]的家乡,对于家乡也许我造成了过多的危害)。

但丁:不错,这些都是我说的。

对话者:那么你为什么说你讲的不是佛罗伦萨语呢?不过,我想用手中的书,用段落间的比较来令你信服。请把你的作品和《摩尔干提》(Morgante)[②]放在一起阅读。开始:

但丁:Nel mezzo del cammin di nostra vita mi ritrovai per una selva scura che la diritta via era smarrita(《地狱篇》I,1-3:在人生的中途,我发现我已经迷失了正路,走进了一座幽暗的森林)。

对话者:够了,现在读一些《摩尔干提》。

但丁:哪里?

对话者:随你,随便从哪里读。

但丁:那就这里吧:Non chi comincia ha meritato, e scritto nel tuo santo Vangel, benigno Padre(XXIV,I,1-2:仁慈的父啊,您的《福音书》上记着,开始做事的人得不到夸奖)。

对话者:好,你的语言与这有何区别?

但丁:区别不大。

对话者:我不认为有任何区别。

但丁:或许在这个词上有区别。

对话者:哪一个词?

但丁:这个"Chi(谁)"字佛罗伦萨味儿太重了。

对话者:你必须收回你的话,你自己难道不曾说过:Io non so chi tu sia, ne per qual modo venuto sei quaggiu ma fiorentino……(《地狱篇》

---

① 马基雅维利的引述来自记忆,但丁用的词是"nobil(高贵的)",不是"dolce(甜蜜的)"。

② 《摩尔干提》,作者为 Luigi Pulci(1432-84),大约写作于 1460-1470 年间,长篇叙事诗,内容为骑士主题,用丰富的佛罗伦萨俗语写成,风格韵律多样。

XXXIII,10－11:我不知你是谁,也不知你是怎样下到这里来的;但是,当我听到你的口音,我觉得你确实是佛罗伦萨人)。

但丁:的确如此,我错了。

对话者:但丁,我的朋友,我希望你修正你的方式,更仔细地想想佛罗伦萨语和你自己的作品,你会看到,应感到羞愧的是佛罗伦萨而不是你,若你仔细斟酌过你所写的,你会看到,你并不总能避免笨拙的诗句。比如:Poi ci partimmo et n'andavamo introcque(于是我们出发上路,继续行路),[①]你也未能避免粗鄙:che merda fa di quellche si trangugia(《地狱篇》XXVIII,27:那个把咽下去的东西变成屎的);你也未能避免污言秽语:le mani alsocon ambedue le fiche(《地狱篇》XXV,2:举起双手,做出污辱人的手势)。若你不能避免这些给你的整部作品抹黑的东西,你便不能避免只有在佛罗伦萨这个地方使用的难以计数的词语,因为艺术不能全然不顾自然。

① 这里弄混了两个诗句,一个出自《地狱篇》XXVI,13"我们出发上路",一个出自《地狱篇》XX,130"我们继续行路"。

思想史发微

邹衍遗说考(上篇)

王梦鸥　著

自　序

接触过中国学术思想史的人,常觉得人文的思想特别发达,因而在自然方面便显得偏枯。其实人文思想之能独占优势,还只是某种原因促成的结果;要说到原因,该如郑子产讥笑裨灶的理由:由于"天道远人道迩"。现实的人事易见,窅冥的天理难知;说的不对,便落得身败名裂,为天下笑。所以持慎的学者不特不好谈天,甚且反对谈天的人。

不过这种风气,在学术思想很辉煌的战国时期,起初似还不严重。当时百流竞进,诸子争鸣,其中仍并存有着眼于自然的和着眼于人文社会的两派。前者不特已有注意自然现象的学者,甚且还有人能把那些经验融会贯通为一种近似自然哲学的系统。只因基础的知识不够充实,所以那学说常蒙有"怪诞"的外号;而更坏的是:他们虽已有若干近乎实证的精神,但缺少纯粹求知的态度,急切地使用那未成熟的经验对付纷扰的社会,终于经不起现实的考验而失败了。

这种失败,在邹衍的故事中表现得最清楚。邹衍曾以"谈天"的本

领倾动一时,但不久即销声匿迹,不再被人提起。综他的生平就仿佛是一颗灿烂的流星,横扫过诸子争鸣之世,瞬又消失于历史上。尽管在实际因他的光热,会撒下广大的影响,但那都是看不显眼的;而最显眼的却是一种"荧惑诸侯"者的鉴戒。只要这鉴戒存在一日,就足够抵消当时人研究大自然的兴趣。

这是否足为我国自然科学发展缓慢之一原因?我们不敢说定。这里试着考索邹衍的生平及其遗说,就像在二千多年之下,探测当时曾经闪耀过的一颗流星;它是那样遥远,那样渺茫!

这工作,幸得国家长期发展科学委员会的补助,得以完成;同时受到陈槃庵、屈万里诸先生著作的启示以及平冈武夫、池田末利、御手洗胜诸先生,或供给资料或加谡正;统此志谢。

叙　目

(一)绪言:说明本书的旨趣,要在中国古代学术思想史上找寻一个被忽略了二千多年的重要人物及其中心思想,以补先秦学术思想史之所未备。

(二)邹衍生平年世的商榷:从历史背景证定邹衍生存的时代及其思想发达经过;从而发见他怎样使用气象方面的知识作为游说的资本,而卒至因术亡身,举世讳言其人。

(三)邹子遗文考辨:史记称邹衍著书十余万言,汉志列《邹子》百又五篇,按此所据者当为汉文帝时编辑的诸子传说,其内容应与管子庄子,甚或与吕不韦之书同类,而为邹子之徒的作品总辑。此种邹子书当已散失于东汉;清人辑得的邹子,兹考辨其半数以上皆属伪文。

(四)五德终始论的构造:邹衍据气候的反复变化说明各种物质之生灭循环,作为定理,并用以解释宇宙及人生诸现象。间又配以神话传说及原始的巫术信仰,制订王政纲领(五时令)及天人之符(五帝德)等学说。

(五)五时令及明堂的设计:邹衍区分一年为五个七十二日分配五行。倡言王者(本非天子)宜居明堂顺天时以施政。本文特为辨别

"时令"与"月令"之差异,并检出前人未及注意之最早的"明堂图"式。

(六)五帝德的政治目的:考案邹衍改变五行相生律为五行相胜之原因,证明五帝德之缺"水",是一种具有特殊意义的设计。故凡非缺水的帝德之编排,皆非邹衍的遗说。

(七)大九州说的原型:阴阳五行,出于天算之学;蓍龟数策,乃有八卦之谈;两派操术不同,演说亦当有别。邹衍据五行以演说五方,在天与地之间撑以五柱,环以四海,立以四极,本无大九州之说。八卦派承之,始演为八方八柱八极而并中国为九。

(八)结论:以上各章所提出的意见,或则言人之所未言,或则一反旧有的传说;然而,根据现有的材料稍加严核,相信任何人皆可得相同的意见,并非故作异议。前人之未及此者,特因其未注意而已。

一、绪言

阴阳五行,是中国人很早傅会出来的自然律,我们根据可靠的文献,可以看出这种自然律自战国晚期即已确立,历经秦汉以下二千余年。它被广泛地应用于天文、人事、生理结构以及精神状态等等解释。上自专家学者,下至贩夫走卒,当他们省察天理人理、生理心理,往往会在有意无意之间受到阴阳五行说的支配,隐隐地由它构成了我们的宇宙观、人生观、社会观、道德观。从政治的设施上看,自秦始皇正式"改正朔易服色"起,至民国成立竖起五色旗止;每次改朝换代,一切施为,多少都依傍这自然律的应用。

当然,这种律则之能在我国人的思想上生根,成为思想的重要环节,亦可说是国粹之国粹,其中是靠有无数人之努力发扬和维护。这些人,包括大思想家、学者、道士、巫医以迄卜算星相之徒。经过他们多方面的努力然后这种自然律才能打进任何一种对象中构成了我们的认识。尽管那作为认识的律则,时至今日,说穿了不值半文钱;但它在我国的文化生活中,学术思想上,曾经发生过的巨大的潜力,却是不可否认的历史事实。从这一点上看,过去替它出力发扬光大的人们,固然都有功劳;但是,它的创始者就应该有其特别崇高的地位。这是

说:抛开它的实际价值,单就其已有的"影响力"而言,最早完成此说者,应该值得我们重视的。

关于创造此说的人,亦即最早构成这自然律的人,从前(民国十二年)梁启超曾做过专题研究,写成"阴阳五行说的来历"一篇揭载于《东方杂志》第二十卷第十号。当时颇引起一些人的辩论。那些辩论的文章,后来和原作一起被辑于《古史辨》第五册。此事距今将近四十年,以四十年后的我们重新加以平心省察,乃觉得梁氏的见解确比那时辈为卓越。阴阳五行说的来历,自古以来就没有人把它当作问题来注意过。其不被注意的最大原因,可说是大家都生活在那阴阳五行的空气中,有如身在庐山便不会把整个庐山当作问题来考察一样。一种"拘墟"的成见限制人们只能就已有的知识而奉之为"律则",视之为"当然";所以过去讨论阴阳五行的文章,都只是俯拾前人的余唾而"人云亦云",并不管它的来历如何,性质如何,价值如何,只一味地敷衍。梁氏博涉中西学术思想,有如杨雄所谓"夫观书者譬犹登东岳而知丘陵之崐垒也"(御览六一三引),所以能抽身阴阳五行说之外回头来考察它的来历。自余对他的见解致疑的文章,患着"拘墟"的毛病者,反而不少依拘墟者的意思,而谓阴阳五行说的来历是不问可知的。因为《史记·历书》中已明载有"黄帝考定星历建立五行,起消息"。显然是与民族文化共同发祥的"哲学思想"。然而,我们稍一注意黄帝是何时人?除了《史记·五帝本纪》所揭载者外,如《山海经》《大荒东经》,《管子》《封禅篇》,《庄子》《缮性篇》,《国语》《鲁语》,《战国》《赵策》,《吕氏春秋》《情类上德》等篇,《易》《系辞传》,《淮南子》《览冥》《俶真》等训,《大戴记》《帝德》《帝系》等篇,《小戴记》《祭法》篇等……总之,我们所能看到记载黄帝的书籍愈多,而黄帝的时代亦愈暧昧,变成司马迁所谓"若存若亡"的人物。如果其"人"本即若存若亡,那我们更何所据而说"阴阳五行"是他的创说?梁氏大概就是根据这种论断,所以要把所有关于阴阳五行说的早期记载,一一加以检讨,发现它是创始于战国时代的燕齐方士,而负其责者,前后则有三个重要人物:邹衍、董仲舒、刘向。

> 阴阳五行说之来历三:春秋战国以前,所谓阴阳,所谓五行,其语甚罕见,其义极平淡。且此二事从未尝并为一谈,诸经及孔老墨孟荀韩诸大哲皆未尝齿及;然则造此邪说以惑世诬民者谁耶?其始盖起于燕齐方士;而其建设之,传播之,宜负罪责者三人焉:曰邹衍,曰董仲舒,曰刘向。

他这结论是卓绝前古的,但其中也有几点容易引起辩论的地方。第一,他大胆指斥阴阳五行为"邪说",这等于推翻了我国几千年来的自然律。如果这是邪说,则我国的上古史如三皇五帝的世系便也变成邪说了。于是吕思勉便掇摭旧文,不管那是真材料假材料,有用的没用的,一古脑写出来替那"邪说"撑腰,甚至于比拟之为"数理哲学"(?)

> 辨梁任公阴阳五行说之来历:盖古者阴阳数术之学与天文数学关系极深,此在后世,久成专门,通者极鲜,故其学不能昌大,抑更不能改进,然执此遂谓其学尽诬则不可,何则?据数理以谈哲学,今世固亦有之,且皆认为正当之途,精深之术矣。后世治此学者亦非全无其人,如扬子云邵康节是也。其说固亦不无迷谬,亦不得谓无精深处也。

吕氏对于"数""理"之学,好像还没有清人纪昀在游戏文章里(《阅微草堂笔记·数理两判官》)区别得更清楚,所以比拟不得其伦,可置毋论。但他推举扬子云邵康节做阴阳五行说之杰出的后继者,远不及梁氏之精审。因为前者演的"太玄经",后者序的"卦位图",都只是这一说的支流,而且实际的价值也未见得比任何一个道士所著的神秘读物为优越。

第二,梁氏把阴阳五行说的创始人加在燕齐方士身上,而又以邹衍等三人为其负责者。从大体上看,已经是很适当的。但如此有力的学说,其历史被缩至如此之短,不免有人觉得可惜。于是栾调甫以其读《墨经》的经验提出了补充的意见。以为墨子的系统出自夏禹,现存

《墨子》书中,如《贵义篇》、《墨经·五行章》,都在说五行的作用,这与《夏书》所载"威侮五行"之语,以及商人箕子所陈的洪范五行之说恰好相当,因此他认为至少五行说是夏商两代的重要学说:

> 梁任公五行说的商榷:夏启征有扈,说他"威侮五行",箕子述洪范,说鲧汩陈其五行,可知五行在夏商的世代是重要的一种学说,不过到了周文王演"易",始革五行而复五行之教。《周易》说理固然精深,但要说五行不及四行,或古人并不知什么"生""克",直待到邹衍才能发明出来,也未免太把岐周以前的古人一笔抹杀了。

栾氏抛开"阴阳"而单提"五行",已颇见其没有对准原文说话。因为梁氏原文所考察的"阴阳五行"是一个整体的问题:栾氏把它切开而谓与邹衍无关,大概是忘记了邹衍的学说,最早是列在"阴阳家"的(《汉书·艺文志》)。倘撇开阴阳,将何以见邹衍之全? 其次他提出重要的论点:例如墨子与夏禹的关系,《夏书·甘誓》之真伪以及箕子《洪范》之制作时代等问题,除引用古人一两句空话外,可谓毫无证据。用空话证明空话,当然他的论点,反不如梁氏原文之持之有故而言之成理了。后来顾颉刚承梁氏的见解而更作深入的考察,他根据刘节《洪范疏证》,认为《洪范》本身就是战国时代邹衍之徒的作品;又认为夏书的《甘誓》,也是秦汉以后人的拟作。去掉这两种重要的伪证,则创立阴阳五行说者,无论其为"功"为"过",都该由邹衍来承当了。

> 五德终始说下的政治和历史一:我说《洪范》为伪书,刘节先生文中已讲明了。《甘誓》这一篇,记与有扈战于甘的事,《墨子》以为禹,《书序》以为启,《吕氏春秋·先已篇》以为夏后相。可见这事在秦汉之间还是一种没有凝固的传说。文中所云"威侮五行,怠弃三正",五行与三正对举,简直是汉人的易服色改正朔的论调……然则,五行说是什么时候起来的呢? 最可依据的材料还得算《荀子》的《非十二子篇》……他说五行说是子思所倡孟轲所

> 和……但我敢作一假设:非十二子中所骂的子思孟轲,即是邹衍的误传……战国时,邹与鲁并包于齐……孟子是邹人,邹衍以邹为氏,当也是邹人……邹衍是齐色彩的儒家,他把儒家的仁义加上齐国的怪诞,遂成了这一个新学派。给人传讹,即以邹衍之说为孟子之说……又因孟子受业于子思之门人,遂又以孟子的五行说为子思的五行说。

将近四十年前的那一场辩论,现在看来,可说是空前而绝后的。由那场辩论,重又出现了我国人发明的重要自然律的创立者。不过,顾氏对于邹衍及其五行说的考证,也还有一些须要补充和修正的地方。例如阴阳说和五行说,本来各有各的来历,而把二者融合而为一,这是邹衍的创造。所以要考论邹衍的学说,实不能撇下阴阳而单说五行。其次,五行说并不就是五德终始说;五德终始说可能是邹衍的创造,但五行的观念则别有其来历,这是很分明的。第三,邹衍创造的五德终始说和他所作的"主运",是否说的同一对象,也得先加考案,然后始能窥见其立说的全貌。尤其第四,顾氏根据《荀子·非十二子篇》,说荀子所指的"孟子"就是"邹子"之讹传;但为什么会有这样的讹传?顾氏所提出的证据却不充分。

以上各点,关系他的结论很重要,因此颇引一些异议。那些异议,后来顾氏都把它收集在《古史辨》第五册下编,而对那些异议也没作什么反响,大意是默认了它们可作自己原文的补充。然而我们现在重读那些补充的议论,有满意的亦有不满意的。可满意者:他们把邹衍以前发生的阴阳说与五行说都做过各别的检讨;不满意者则因他们对于邹衍与孟子以及邹衍立说的本身问题,都没有较好的解答。这里,我们要把那些剩余的疑义归并作两个问题提出:一是邹衍与孟子学说的关系;二是他的学说的来源。

第一,邹衍学说和孟子的关系,这问题牵连到邹衍的思想究竟是否属于"儒家"抑或"道家""阴阳家"?因为现在所看到关于他的著作,如刘歆《七略》(转录为《汉书·艺文志》),是把它分派在"阴阳家"的名下。但因他那一套法术和那闳大不经的想像,后来被大伙的方士

和道士们所窃据，所以也有人怀疑邹衍是道家。谢扶雅即从他的思想方法及文献记载两方面证明这一点：

> 田骈和邹衍：汉人把他（邹衍）看作阴阳家。就广义言：阴阳家实即道家……邹衍论"辩"，系从他的类推法出发，与儒家站在演绎法的上面不同……《史记·孟荀列传》中不仅有邹衍，更包含了邹忌……慎到环渊田骈接子墨翟，这些人都不是儒家。董仲舒刘向的学说已受到黄老思想影响，故与邹衍学说相似……邹衍平日驳斥儒家的眼光小，气量狭……

邹衍是否可算作道家？或者还有更好的理由。但是谢氏所提出的论证，我们认为全不能成立。第一，从思想方法上看，儒家并非纯用演绎的。不特在《论语》《孟子》书中，孔孟的言论也常用类推法，尤其孟子生于诡辩术昌明时代，他几乎用尽了所有的思想方法来排斥杨墨而推销其仁义的学说。后来的荀子，我们倘不把他赶出儒家之门，而他的《正名篇》却也有类推法的说明。第二，《史记·孟荀列传》所记的诸游士，虽其操"术"各有不同，但可注意的是司马迁说到邹衍则一再指明：他是"后孟子"及"孟子……后有邹衍"。因为他所说的后于孟子的人很多，而单独指明邹衍，又把邹衍的走红和孔孟的倒霉反复打比，这都不是没有含意的。第三，董仲舒受到黄老思想的影响，然而"影响"既不足以代表其中心思想；尤其是他远在邹衍之后，更不可用以"类推"前人的思想；有如炎黄帝胄，有人做贼，我们不能据此以证明黄帝也是贼一样。第四，邹衍驳斥儒家之语，谢氏把桓宽《盐铁论》中为着做文章而夸大的"设辞"当作"真话"，而且还忘记了那些设辞是出自与贤良文学对峙的"大夫"之口。这不但不够引为论证；纵使引为论证，也不够证明邹衍之非儒家。因为《荀子》之《儒效》《非十二子》等篇不特指斥那一伙眼光小、气量狭的贱儒，并且还指着姓名痛骂；然而并不失其为儒家之一巨子。

虽然，邹衍与儒家的关系，因可据的材料奇缺，难于考定；而且致力于这种"派系"的分辨，亦非首要的课题。惟独《荀子·非十二子》

篇中以“五行”说加于子思孟子反而不数邹衍,这里面究竟含有何等秘密,却须稍加探讨。顾颉刚把这个“秘密”解释作“讹传”;当时即已有人表示异议。大家都认为荀子与邹衍同时,而距孟子的时代甚近,无论怎样胡涂,也不至于有此错误。于是他们另从子思孟子的著作中寻找证据,其结果可大别为二说:一说是把所谓子思与孟子的“五行”解释为“五常”,如谭戒甫的意见:

> 思孟五行考:《中庸》说:天下之达道五,所以行之者三:曰君臣也父子也夫妇也昆弟也朋友之交也;五者天下之达道也……达道有五,达德即所以行之者有三,意谓道五而行三,故曰五行。这就是荀子“谓之五行”的话。

但这种强把“行三”之“行”加在“道五”句上,使那“道五”变作“行五”,倒转之为“五行”,这颇像猜谜;而且荀子果真驳斥子思孟子之造说“五常”,岂非自打嘴巴?因为他自己所说的恰正是这一套理论!所以与其这样,则远不如第二说,直接从子思孟子书中揭发其五行思想的痕迹。例如章炳麟先据旧说,认定《礼记》之《中庸》和《表记》二篇是子思的遗作,而《中庸》篇首“天命之谓性……”云云,郑玄早就用“木火金水土”来配合“仁义礼智信”五性,而仁义礼智恰是孟子所常说的(章氏之说,详见《章氏丛书·文录一》)。然而,《中庸》《表记》的作者本身即是问题;而以五行配合于五性的构想,如今只见于汉人的著作;那些著作如汉书天文志之以“水”配“智”,以“土”配“信”,又与郑玄之“水神则信”“土神则知”的配列不同,显然是个尚未排定的观念;而且,把郑玄的注语看作子思的原文,也是极不妥当的。此外又有人从孟子书中找出孟子说过“由尧舜至于汤,五百有余岁……由汤至于文王五百有余岁……由文王至于孔子,五百有余岁……”(按此见于《孟子·尽心下篇》)。又说:“彼一时也,此一时也,五百年必有王者兴……”(按此见于《公孙丑下篇》),以为这些都含有“五德终始”的意义(其详见于范文澜《与颉刚论五行说的起源》)。但是,孟子此种一五一十的说法,显然只是随便类推;要说它含有五德终

始的意义,则远不如后来出现的纬书:

> 《文选·汉高功臣颂》注引《春秋保乾图》云:黑帝治八百岁,运极而授木,苍帝七百二十岁而授火……《御览》八七五引《尚书运期授》云:白帝之治六十四世……

纬书里说"年"或"世",数目很不整齐,但皆以"八"为其公因数,倒有点似八卦派观念,而且侧重于土木火金水之"帝德",还勉强可视为五行派与八卦派的混合;但较诸孟子之五百年出一"人才"的意思,就相差太远了。因此,我们以为要探测荀子不说邹衍造作五行而说子思孟子,当从另一方面着眼探索其秘密。现在我们审视《荀子·非十二子篇》的"文例",其中被他驳斥的人很多,但所指名的,显然都是"已死"之人。如陈仲,史鳟,墨翟,宋钘,它嚣,魏牟,惠施,邓析,子思,孟子。这些人的年代。都显在荀子之前。至于慎到田骈,据司马迁叙传,即已明言:"荀卿来游学,田骈之属皆已死"。所以由这点观念,可知荀子写这篇文章有一特例:那就是凡被他指名驳斥者,全是一些"已死"之人。他这样指死人来骂他们学说的遗毒,恰正像他在别的地方骂一些与他并世的"贱儒"一样:不指其姓名,而但称为"子张之徒""子游之徒"或"子夏之徒"。我们从这特指某一学派的祖先而骂当时还活着的徒众之文例上推断邹衍与子思孟子的学说,在某点上必有相连。因为司马迁读过"邹子"之书,而说他学说的要归,在于"仁义六亲之施",只有其"始也滥耳"。这就分明是指邹衍之"闳大不经"之谈,只是他的"仁义"说的发端或导论。因为他对当时王公大人所采取的游说方式,是用"先合然后引之大道";而这"先合然后引之大道"恰正是"始也滥耳"四字的重复说明。然而,荀子非十二子之时,果真邹衍仍与他并世吗?关于这一点,我们拟在考订邹衍生平年世时,再行详说;这里只能说:邹衍的姓名在荀子著书时是人们所"讳言"的。我们遍检现存的先秦文献,除《战国·燕策》记有邹衍姓名以外,其他各书皆讳而不提;尤其是《吕氏春秋》多载邹衍的遗说,但对于他的姓名则较田骈慎到公孙龙淳于髡等同辈的人,独受到不平等的待遇而直被

隐没了。总之,我们现在能看到一鳞半爪关于邹衍生平的事迹,就全靠《史记·孟荀列传》的一点记载。《孟荀列传》明叙他曾煊赫一时,然而何以一转眼便落漠无闻了呢?连及他自己的徒众,在引述他的遗说时,宁称"黄帝曰"而不称"邹子曰";到了我们能看到引称"邹子曰"的,却晚在西汉以后人的著作中。由极煊赫而忽变做极落寞,我们认为这里面倘非刚好关于他的记载全被烧掉,那就是历史上的一种"疑案"。

现在我们暂时撇开这宗"疑案"不提,再回到顾氏结论中第二个问题,就是邹衍学说的来源问题。因为先前,梁启超已尽可能地搜辑了古初文献中有关"阴""阳"与"五行"这些名词的记载,经过考察之后,他认为商周以前所谓"阴阳",都只是对于某种天象的命名;而五行虽见于《夏书》与《洪范》,但此二字也并不含有哲学或术数的意味。

> 阴阳五行说之来历:商周以前所谓阴阳者不过自然界中一种粗浅微末之现象,绝不含有何等深邃的意义。《老子》曰:万物负阴而抱阳,此语当作何解,未易断言,且五千言中言"阴阳"者只此一句,且非重要语……"五行"二字,最早见于《尚书·甘誓》,"有扈氏威侮五行,怠弃三正……窃疑此文应解作威侮五种应行之道,怠弃三种正义……次则为《洪范》……五行:一曰水二曰火三曰木四曰金五曰土……此不过将物质区分为五类,言其功用及性质耳,何尝有丝毫哲学的或术数的意味?

他这论断,由顾颉刚接手作更精密的考证,结果,把最早记载"五行"的《甘誓》与《洪范》都被认作后出的伪书;于是阴阳五行说,不能不推邹衍为最早了。关于这一点,我们认为梁顾二氏的见解是卓越的,但其立论稍欠周详,所以引起很多的不满。其实要从现存的一些古文献上考察,首先不可否认的是上古人的生活经验,而那些文字犹不过是其经验的纪录。从近代出土的殷墟文字看来,那些贞卜之辞,以后世对于这方面发展的情形为例,它应该很早就与阴阳五行的思想相结托,然而,事实上没有。这样,极可能有的而竟没有,则梁顾二氏

怀疑商周以前无此经验的结论,不能不说是正当的了。至于西周的晚季,如梁氏所罗列的文献,极明显的,那些所谓阴阳,都只是对天象的命名。阴阳是天象上的命名,然则五行亦不能不与天象无关。因此我们还可进一步怀疑阴阳五行的观念都是跟着天文的知识走的。《汉书·艺文志》说:"阴阳家者流,盖出于羲和之官"。虽然原始的官名未必就像王莽时代那样的典雅,但《山海经》里"羲和生十日""常仪生月十二"的传说,到了《吕览》的《审分览》里即已正名为"占日""占月"的记载。这里占日占月的知识与农作生活关系密切,因而最早便被重视。同时由于日月晴雨之运行变化与人们生活的关系,因而发生了天象与人事那些相应的观念,也是很自然的。"敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时",这是所谓羲和的责任,以后也就成为阴阳家的专业。他们历象日月星辰,不只懂得"阴""阳"的相对现象,渐渐还知道了"日中星鸟""日永星火""宵中星虚""日短星昴"等"星"象与寒暑时季的关系。更由于肉眼所能看到的行星,至"五"为止,我们怀疑"五行"的名称是出自观星知识更进步时代,占星家所起用的术语(饭岛忠夫:《支那古代史论阴阳五行说》)。《艺文志》称:"五行者,五常之星气也。"如果他们这论断不至甚误,则显然"五行"之名是起于最常被注意的五个星气,亦即肉眼所能看到的星光颜色。古老一辈的占星家用其物质生活经验来与星气相比类,其色苍者谓之木星,其色赤者谓之火星,其色黄者谓之土星,其色白者谓之金星,其色黑者谓之水星。惟此五星,只要肉眼稍稍留意,便能觉察其"伏见有时",而是"行"的。这种五行星名,当是较古的名称,然后又转用这名称来做人们生活资料的类名。春秋时代,不管我们信或不信,那时代较详细的记载只有《左传》《国语》二书。依据《左传》的编年式的记载,大抵在鲁昭公以前(约当西纪前六世纪),人们对于阴阳与星象都已有特殊的解释了。

> 僖公十六年《左传》:六鹢退飞過宋都,周内史叔兴曰:今兹鲁多大丧,明年齐有乱……退而告人曰:君失问;是阴阳之事,非吉凶所生也。

文公十四年《左传》:秋……有星孛入北斗。周内史叔服曰:不出七年,宋齐晋之君皆将死乱……但对五行诸要素,仍只当作普通的物资看待。例如却缺称六府三事云:“水火金木土谷,谓之六府:正德利用厚生,谓之三事”(文公七年《左传》)。按“府”字,据玄应一切经音义所引古本《说文解字》,说“府,藏也”(今本作“文书藏也”),府之为“藏”,犹是汉人习用的古义,《汉官仪》云:“小藏故曰少府”,少府是管“物资”的;属于金木水火土等物资,实际没有“行”的性质而偏称它为“五行”,这显然是顺便取用天文的术语来称谓那些“地财”,乃变成“天有五星,地有五行”(见《史记·天官书》)的观念。原始这些纯物质的观念,不可能有什么变化作用;而其变化作用也显然是从占星家的想像所带进去的。用天象的变化来预测人事的变化,可说是“占星”与“卜筮”二术的合流。依《左传》的记载,恰是如此。大抵在西纪前六世纪的前期,亦即在鲁僖公以前,我们所看到各国的“卜”“史”,还没有把天文的变异和人事的预测合起来说。当时可能有天象的变异,亦即所谓“庶征”;大抵只有简单的“阴阳”变化的意义,如同《洪范》所谓“庶征”,曰雨曰阳曰寒曰燠曰风曰时等等,其实这六者只是一种相对的(阴阳)现象,易言之,此六者可以一“阴”一“阳”统名之。鲁僖公时代的周内史仅能说这类的“阴阳之事”(见上引),而其中没有五行的复杂作用在。即至鲁文公时代的周内史,他已经能把星象当龟策一样来运用(见上引)。现在从他所作的预言上推测,我们知道那时候关于天的分野与地的分野之关系及诸星所特具的意义已经建立(后来这些意义,有若干还记在《史记·天官书》中),故有“星孛入北斗”,而周内史便能预言“宋齐晋之君皆死乱”。不过,那里面仍没有“五行”变化作用,则甚显然。到了鲁襄公昭公以下,周室出了苌弘,宋国出了子韦,郑国出了裨灶,鲁国出了梓慎,始能把天上水木火等星的变异来对应人世之饥馑或火灾等等。

襄公二十八年《左传》:梓慎曰:今兹宋郑其饥乎?岁在星纪而淫于玄枵,以有时灾。阴不堪阳,蛇乘龙;龙,宋郑之星也。宋郑必饥……

昭公九年《左传》:夏四月陈灾。郑裨灶曰……陈水属也,火,水妃也,而楚所相也。今火出而火陈,逐楚而建陈也。妃以五成,故曰五年,岁五及鹑火而后陈卒亡。

昭公十七年《左传》:有星孛于大辰,西及汉,申须曰……诸侯其有火灾乎?梓慎曰……火出,于夏为三月,于商为四月,于周为五月,夏数得天,若火作,其四国当之,在宋卫陈郑乎?……

昭公十五年《左传》:梓慎曰:禘之日其有咎乎?吾见赤黑之祲,非祭祥也,丧氛也。……

这种由于星象而涉及人事的预测,已把原有阴阳五行的神秘作用全部带上了。不过,其时这些思想尚未得到知识界的普遍承认。我们但看郑子产瞧不起裨灶,而说"灶焉知天道"(昭公十八年《左传》),便也可知那是新兴不久的"术"。然而稍后在晋太史蔡墨的言论中,我们就可看出阴阳五行说的构造差不多各已到达完成阶段;有些龟卜者仍守着阴阳说,而蔡墨则近似专门的五行家了。

昭公二十九年《左传》:(晋太史)蔡墨曰……五行之官,是谓五官,实列受姓氏,对为上公,祀为贵神。社稷五祀,是尊是奉。木正曰句芒,火正曰祝融,金正曰蓐收,水正曰玄冥,土正曰后土,……少昊氏有四叔,曰重曰该曰脩曰熙,实能金木及水,使重为句芒,该为蓐收,脩及熙为玄冥,此其三祀也。颛顼氏有子曰犁,为祝融;共工氏有子曰句龙,为后土,此其二祀也。后土为社;稷,由正也;烈山氏有子曰柱,为稷,自夏以上祀之;周弃亦为稷,自商以来祀之……

又昭公三十一年:史墨曰……六年及此月也,吴其入郢乎,终亦不克,入郢必以庚辰,日月在辰尾。庚午之日,日始有谪,火胜金,故弗克。

又昭公三十二年:史墨曰……物生有两有三有五有陪贰。故天有三辰,地有五行,体有左右,各有妃耦。

又哀公九年:晋赵鞅卜救郑,遇水适火。史龟曰:是谓沈阳

……史墨曰……水胜火,伐姜则可。

以上这些史料的“编年”有无问题,我们不敢说定,但这材料必是可信的。根据这材料,显然可见五行之“正”与五行之“德”,在鲁昭公二十九年以前即已编定,且已隐寓我们所见到的“月令”的形式。但很奇怪:那五行之“正”,到了“月令”成立,则又各降一级,变为五行之“佐”(见《淮南·天文训》),在他们之上各来个顶头上司“帝”。这“帝”是何人所加的呢?我们疑是邹衍的徒弟(另说之于下文)。月令之“播五行于四时”是一种周而复始的编制,其中即有“转移”或“转旋”或“终始”的作用在。虽然蔡墨没有明显地揭出,但我们很可以就其所已言者而推知之。这种由占星家在星气方面得来的知识合以龟卜上休咎的预言,由春秋至战国,据司马迁的记载:是因战乱频仍,民生困瘁,现实的生活,人们自己没法把握,于是这一门的论说便大大发达起来。

《史记》卷二七:田氏篡齐,三家分晋,并为战国,争于攻取,兵革更起,城邑数屠,因以饥馑疾疫焦苦,臣主共忧患,其察禨祥,候星象尤急。近世十二诸侯,七国相王,言从衡者继踵,而皋唐甘石,因时务论其书传,故其占验,凌杂米盐……

司马迁还说当时:“所见天变,皆国殊窟穴,家占物怪”,显然那里面不但讲到“天文”而且还讲到“物怪”,这都是邹衍生时已有的“术”;而邹衍之所以能显于诸侯且影响及于百世,当然是收集当时荐绅先生所不言的诸遗说而综其大成。所以要说他的责任或功劳,实际该在于他那组织的工夫。我们现在从他所遗留下极不完全的残说来推测:他的学术,实在包括有天文地理;其于人事,则又幽之有鬼神,明之有仁义。换言之:亦即包括上古的星象律历巫术方技以及无教神话传说……作为导论,以推销当时的显学——亦即儒者之“仁义”与老墨的“节俭”的道理。但是,不幸得很,因为儒墨之说,当时方满于天下,所以他跟着在这方面发挥的“道理”,却无人注意;而被人注意的,则全是

那些怪迂之变与终始五德之论。依司马迁所看到的,那些绪论曾被燕齐海上方士推衍成为无数阿谀苟合的文章,所以传至汉世的,刘歆著录邹子著作一百零五篇,虽然这些篇帙早已荡然无存;但即使存在,我们也不能相信那全是邹衍的著作。因为他著名的《五德终始传》,在司马迁时即已发现其"古文咸不同,乖异"(见《三代世表序》);其次与他关系密切的《明堂月令》,被辑入《管子》,《吕氏春秋》,《淮南子》,《小戴记》,而流传于今的,即有种种的编排方法(详于《小终始章》)。所以,从这学派的分歧来看,我们的结论却与梁启超相反:因为他说阴阳五行说创始于燕齐的方士,而邹衍是其负责者之一;而我们则以为:把原有的阴阳说加入于五行说中而起消息作用的,是创自邹衍;并由他传与燕齐海上之方士。这些方士,出身各不相同,而所操之"术"亦不一样;其中有巫觋、龟卜、候星望气以及兵农医之流,他们各采取邹衍的阴阳五行说为基本定律而用以推衍各自的学说。其最有力者,则是龟卜一派的术数混入于阴阳五行而演成"八卦数"、"九宫数"(详见《五行大义》卷一),使五时五德五位五极,变成八风八纮八极以及九天九野九州等观念,于是邹衍之遗说便混淆难识了。我们怀疑邹衍的本意或许要把直接观察自然现象得来的知识来代替那自古以来迷信卜筮的知识;所以他深观阴阳消息而畅论五行休王的终始。但不料于他死后,其遗说又为蓍龟卜筮的术数所缘附,流传及于汉世的,一部分虽仍为明习音律历术者所保守,但其余则衍为易之阴阳,书之五行,春秋之变异诸说;等而下之,则为方仙道,形解消化,依于鬼神之事,由士大夫而普遍及于庶民。所以,依照我们的观察,认为邹衍其人,在战国学术思想上该负责的;是他曾用阴阳五行的原理构造了上古史和中国以外的地理;及其末流之敝,则造成了普遍的迷信种子。

二、邹衍生平年世的商榷

检查现存的记载,关于邹衍生平事迹,要以司马迁的叙述为最详。但其全文仍不及六百字,且须除去介绍"学说"和"批评"二部分,故前前后后亦仅有百余字的记载,现在把它全录如下:

史记卷七十四：齐有三驺子：其前驺忌，以鼓琴干威王，因及国政，封为成侯而受相印；先孟子。其次驺衍，后孟子……驺衍重于齐；适梁，梁惠王郊迎，执宾主之礼；适赵，平原君侧行襒席；如燕，昭王拥篲先驱，请列弟子之坐而受业，筑碣石宫，身亲往师之……

自驺衍与齐之稷下先生，如淳于髡慎到环渊接子田骈环渊之徒，各著书言治乱之事……

这些记载根据的是什么书，司马迁没有说明。但在他以后的人说到邹衍，除了根据《战国策》、《淮南子》以及所谓刘向《别录》之外。差不多都是转抄司马迁的话语。可见这些话语有如吉光片羽，为考究邹衍生平之最珍贵的材料。

然而，历来熟读司马迁这段记载的人，无不感到困惑。第一，邹衍之为齐"稷下先生"，其年辈该如何安排？是否可把邹衍淳于髡等人视为同辈，便是一个问题。据《田敬仲完世家》的记载：邹忌为齐相之时，淳于髡即已用"隐语"和他对话。(《史记》明载：邹忌相齐威王，而《新序》卷二则谓邹忌相齐宣王)更考之于战国齐策，淳于髡确是在齐威王时即已成名。如果邹忌先于孟子，而孟子之后始有邹衍，则淳于髡当与邹忌同时而较邹衍为前两辈的稷下先生。其次，司马迁说"齐有三驺子，其前驺忌"，又说"邹奭亦颇采邹衍之术以纪文"，这又显然把三邹子分作三个时期的人。一邹忌，二邹衍，三邹奭。纵使三人年世的首尾可以互及，但他们在齐国出锋头的时期，亦必不同。因为邹忌显赫于齐威王之世，史有明文，可以毋论，至于邹奭掇拾邹衍的唾余而还能和邹衍并驾齐驱而同时出名，这就难说了。必然地，邹奭是成名于邹衍之后，替邹衍重振旗鼓，始能得到他那一时的名望。因此，我们相信三邹子是著名于三个时代，而司马迁把他们连类而言者：只因他们都是齐人，都姓邹，而且都出身于齐稷下先生的缘故。实际上，这些稷下先生，年辈有先后，成名的时代亦有先后。证以史文，自田敬仲尚未篡齐以前就很"好客"。至于"稷下先生"更可说是齐威王时即已有之

(《新序》卷二言邹忌为齐相,稷下先生七十二人皆轻忌。似乎其时稷下先生仅较齐宣王时少四人),但齐宣王时代最尊宠他们,因此各国赶来的游士也特别多而名气也特别大而已。我们根据《史记》的两条记载,犹可约略看出三邹子的时代。

> (一)《史记》卷四十六:威王卒,子宣王辟疆立……宣王喜文学游说之士,自如驺衍淳于髡慎到环渊之徒,七十六人,皆赐第为上大夫,不治而议论。是以齐稷下之士(水经注卷二十六注引此文"之士"作"学士")复盛,且数百人。
>
> (二)《史记》卷七十四:齐襄王时……尚修列大夫之缺。

第一条称齐宣王对于七十六人"皆赐第为列大夫不治而议论",这可能是齐宣王的创举,所以史笔加以大书特书。但又说稷下学士"复盛",所谓"复"者,当然是说前世即已有之。所以邹忌应属于齐威王的时代,其后邹衍,当然得活到宣王以下。宣王以下为湣王。史文虽不记湣王对于稷下先生的态度如何,但记有湣王时代的强盛和他个人的骄恣。国势强盛,设置一些稷下先生当无问题;但是骄恣,却也可能赶走一些已成名的游士(详见后文《大终始章》)。史文称邹衍曾经适梁,适赵,如燕:证以《平原君列传》(作"邹衍过赵")和司马迁的笔法,这里适赵的"适"字可能是"过"字之讹。原文疑应作"邹衍重于齐,适梁……过赵……如燕……"邹衍重于齐,假定为齐宣王之世,至于适梁过赵如燕,这就显得他在齐已不安于位,开始奔走于诸侯之国了。以齐湣王的骄态,很可能发生这结果,倘更证以邹衍为"燕昭王师",而燕昭王礼贤下士之惟一目的就是伐齐,邹衍既居师位,当然要参与伐齐之谋。观此益为可信,他有不满于湣王之处:有如孟尝君奔魏,又和魏人来攻齐湣王一样。邹衍之时代如此,则比他稍后的邹奭当与荀卿同时而在齐襄王"尚修列大夫之缺"的时代了。

我们参稽这些记载,把邹衍显名的时代假定为齐宣王湣王之世,而他的出生则当在齐威王时。所以《封禅书》称邹衍为齐威宣时人,并不算是什么错误。因为到了齐湣王时代,邹衍的大部分时间都在燕国

而不在齐国。其中惟一可疑的,则是他与梁惠王的关系。司马迁两记邹衍见梁惠王,一在《史记》卷七十四,一在卷四十四,但其前言后语,颇见参差。

> 《史记》四十四:魏惠王三十五年与齐宣王会平阿南。惠王数败于军旅,卑礼厚币以招贤者,邹衍淳于髡孟轲皆至梁,梁惠王曰……叟不远千里而来……将何以利吾国……

因为在卷七十四既已说明邹衍后于孟子,则梁惠王卑礼厚币以招贤者之时,他不可能和孟轲皆至梁。依《史记·六国年表》的登记,"孟子见梁惠王,曰:王何必曰利……"一事是在梁惠王三十五年,约当西纪前336年。(本文所用西纪皆系据《辞海》附列历代年表与《史记》年表比照计算。)其后二十五年,燕昭王即位。又后十二年,赵胜始封平原君为相。如果那时邹衍即偕那被梁惠王称为"叟"的孟子同行,再等到他过赵与平原君说话的时候,少说也近一百岁了。为着这一点,今人的考证(胡适《中国哲学史大纲》卷上及钱穆《先秦诸子系年考辨》卷四)都不相信这材料。尤其钱氏把邹衍的生卒年世排列于西纪前305年至240年(《考辨·通表》),亦即生于齐滑王十二年,而死在秦始皇登基以后(较之过去梁启超所列的"先秦学术年表"相差很多。梁氏据旧籍,把邹衍的生年列在齐威王时代,约当西纪前330年,而死在280年以后)倘依钱氏的推算,则梁惠王死时,邹衍尚未出生,依梁氏的约计,邹衍十几岁时,梁惠王早已逝世了。因此,司马迁前后所说的那个梁惠王,必然是误记。在梁惠王卑礼厚币以招贤者之时,淳于髡孟轲,可能先后到过魏国;但邹衍"适魏"之年,当在齐滑王时,相当于魏哀王昭王的时代。

不过邹衍出生的年代,钱氏的系年表把他降至齐襄王齐王建时(见先秦诸子系年第一五二),这就要推翻一切的记载。因为根据汉世流传的记载,如《战国策》、《史记》、《淮南子》、刘向《别录》等书,邹衍生平最明确的事,就是他和燕昭王的关系。如果邹衍出生于齐滑王时,到燕昭王即位之年,他还是个乳臭未干的小孩。像这样的一个小

孩,燕昭王如何会"筑碣石宫而身亲往师之"呢?倘说这"燕昭王"也是误记,不但一切的历史须要重写,而且连邹衍也要成为邹奭同时的人了。我们考察钱氏的这点错误,完全是出自误会了《史记·平原君传》中的一段记载。

> 《史记》七十六《平原君传》:平原君厚待公孙龙。公孙龙善为坚白之辨。及邹衍过赵,言至道,乃绌公孙龙。

因为在这段记载的前面,叙述秦围邯郸,魏信陵救赵,虞卿为平原君请封,公孙龙献议,平原君听信公孙龙而不接受虞卿的意见。这好像就是"平原君厚公孙龙"。如果这就是所谓"厚公孙龙",则公孙龙之"见绌",当又在此时之后了。换言之,钱氏把邹衍过赵的事,认在秦围邯郸之后。依《六国年表》的誊记,秦围邯郸,事在赵胜为平原君之后四十一年,上距孟子见梁惠王之年已有七十九载,倘或前后相加,则邹衍此时已近百岁。因此用平常的年寿计算,宁可去头留尾,把邹衍的年世直往下降。但如此下降,则那颇采邹衍之术以纪文的邹奭年世,岂不要更降下而为楚汉之际的人物么?这是很严重的错误!其实,我们只要细看《平原君传》末那段文字,便能纠正这种误会。因为第一,那段文字是接叙于平原君全传之后,在说到"平原君以赵孝成王十五年卒,子孙代后竟与赵俱亡"等语之下。依普通传记形式,说到某人死及其子孙继爵情形,已是全传的结束;此外即使还有要写的"行谊",可以补载于传末或夹叙于传赞中,总之,那种补载或夹叙的文字都是补记或附笔而与传末之文没有直接关系,其事发生的年月也不一定是在那人的晚年。因此,今人把那段补记邹衍过赵之事系于秦围邯郸以后,是没有必要的误会。第二,司马迁《史记》经后人补益之处甚多,我们怀疑《平原君传》末附载邹衍过赵,根本就不是司马迁的补笔,而只是后人为着看到前文叙及公孙龙,乃把公孙龙因邹衍过赵而见绌的事附记于此,其例有如《平津侯传》末忽引班固的话,《司马相如传》赞忽引扬雄的话,而此处乃是节引刘向《别录》的话。第三,还可从裴骃《集解》所引刘向《别录》之文为证。《别录》云:"平原君见公孙龙及

其徒论白马非马之辩,以问邹子",这里所谓"见"者,本无"厚公孙龙"的含意,如果这与传末的原文有关,则尤可知邹衍的过赵,与邯郸之围毫不相干了。

我们的看法,因为原书具在,可以复案。今从上下文通贯读来,极明显地,邹衍过赵的时代不在邯郸解围之后。倘不在邯郸解围之后而在何时?这里,我们仍想给他测定一个较适当的时间。第一,从"史笔"上着眼:我们觉得史文用"适"字"如"字,涵义尚可相通,但用"通"字便显有不同。言"如"或"适",多半是指所欲到达的地方,亦即以那地方作为目的地。至于"过"字,多指的是临时性的"经过"或"过从"。因此说到邹衍"过赵",显然是短期的过往。第二,从史实上推测,邹衍如燕,据任何记载来看,都只能说在燕昭王初年。但燕昭王初年,赵胜尚未为"平原君",当然不可能是在那时候。不过到了赵胜封为平原君,那时邹衍正在燕国。更稽燕昭王之招致游士,其目的乃在伐齐,当时乐毅所献伐齐之策:最重要的就是联合三晋,而三晋之师,赵为最强。我们根据《战国策》及《史记》之燕、赵《世家》与《乐毅传》的记载,当燕昭王大举伐齐之前,乐毅即为此事而过赵,到了伐齐之后,燕昭王自己也到过赵国。那一段时期不但是平原君执政的时期,同时也是燕赵邦交最敦睦的时期。《史记》卷七十一:苏代曰:齐赵者,燕之仇雠也。又《新序》卷三,乐毅书云:王欲攻齐,莫若径结赵,赵若许约四国攻之,齐可大破也(《史记》卷八十四)。并且亦只有那个时期,邹衍在燕国"作主运","言五胜",他的学说如日中天,所以平原君迎接他来才有"侧行撇席"的礼貌。第三,再以公孙龙之事为证;这个公孙龙当然不是孔子门下的公孙龙(见《史记·仲尼弟子列传》),而是班固所谓尹文子之后的公孙龙(见《汉书·艺文志》尹文子注)。这公孙龙的年代虽很暧昧,但据汉人的记载:尹文子是齐宣王时著名的人,当与邹衍同辈份,而在尹文子之后者,则当是邹衍的后辈了。公孙龙是赵国人,大概如平原君一样年轻,故其持"坚白同异"之辨,平原君引以为奇,故问邹衍。但公孙龙那时遇到老前辈又是燕王之师的邹衍来谈"闳大不经"的学说,便不免相形见绌了。这点虽出于推测,但公孙龙之"辩",其来已久,并不在邯郸解围之后,则可信其然。(《吕览·淫

辞》篇,《孔丛子·公孙龙》篇皆记其与孔穿辩论的事,亦显在平原君之早年。)

由于以上说明,我们既不须把邹衍见平原君的年代下降至于西纪前257年邯郸解围之后,而且要把它提前至于西纪前284年燕王大破齐师以前。亦即说他由齐过赵而如燕,如刘向《别录》所记的;或由燕过赵,如上文的推测。这样,提前了三四十年,则邹衍的年世与汉人的一切记载皆无不合了。不特如此,关于邹衍生平正确的年世,我们还可以依据司马迁记载燕昭王大破齐师之年来推算。因为这一年,他在秦本纪,魏、韩、赵、楚、燕,田敬仲诸《世家》里的记载与《六国年表》中所登记的不差分毫。

> 《史记》卷五:(秦昭襄王)二十三年,与三晋,燕,伐齐;破之济西。王与魏王会宜阳,与韩王会新城……
>
> 《史记》卷四十四:(魏昭王)十二年与秦赵韩燕共伐齐败之济西,王出亡……
>
> 《史记》卷四十五:(韩釐王)十二年与秦昭王会西周而佐秦攻齐,齐败,湣王出亡……
>
> 《史记》四十三:(赵惠文王)十五年,燕昭王来见,赵与韩魏秦共击齐,齐王败走……
>
> 《史记》卷四十:楚顷襄王十五年,与秦,三晋、燕、共伐齐,取淮北。
>
> 《史记》卷三十四:(燕昭王)二十八年……以乐毅为上将军与秦楚三晋合谋以伐齐,齐兵败,湣王出亡于外……
>
> 《史记》卷四十六:(湣王)四十年燕秦楚三晋合谋,各出锐师以伐,败战济西,王解而却,燕将乐毅遂入临淄,尽取齐之宝藏器,湣王出亡之卫……

这一年约当西纪前284年,乐毅连六国之师下齐七十余城,攻陷临淄,“夷万乘之强国,收八百岁之蓄积”,其时稷下先生不随齐湣王出亡的,怕也要成为俘虏了。我们相信,那时以前,邹衍即已在燕。关于

邹衍赴燕之事,检查汉人的记载约分两个系统;而这两个系统又像都是采自《战国策》,但其措词稍异而已。《战国·燕策一》,记燕昭王招纳贤者,与郭隗对话之文颇繁,司马迁把它节略了记于《燕世家》中。《新序》卷三,则显然是参酌《史记》与《战国策》而写成的,这是一。此外,《韩诗外传》卷七,《新书》卷十,《大戴记》四十八,以及《说苑》卷一卷八之所载者,称齐"湣王"为"闵王",与今本《战国策》同,而异于《史记》,这是二。

《史记》卷三十四:燕昭王于破燕之后即位,卑身厚币以招贤者,谓郭隗曰:齐因孤之国乱而袭破燕,孤极知燕小,力少不足以报。然诚得贤士以共国,以雪先王之耻,孤之愿也。先生视可者得身事之。郭隗曰:王必欲致士,先从隗始,况贤于隗者岂远千里?于是昭王为隗改筑宫而师事之。乐毅自魏往,邹衍自齐往,剧辛自赵往,士争趋燕……

《新序》卷三:燕昭王贤,即位,卑身厚币以招贤者。谓郭隗曰:齐因孤国之乱……(间录郭隗言千里马之事,《国策》有,《史记》无)于是昭王为隗筑宫而师之,乐毅自赵往,邹衍自齐往……(下全同)

《韩诗外传》卷七:燕昭王得郭隗邹衍乐毅,是以魏赵兴兵而攻齐,栖于莒。

《大戴记》四十八:燕昭王得郭隗而邹衍乐毅以齐至,于是举兵而攻齐,栖闵王于莒。

《新书》卷十胎教杂事:燕昭王得郭隗而邹衍乐毅自齐魏至,于是举兵攻齐,栖闵王于莒。

《说苑》卷一:燕昭王问于郭隗……三年,苏子闻之从周归燕,邹衍闻之从齐归燕,乐毅闻之从赵归燕,屈景闻之从楚归燕,四子毕至,果以弱燕并强齐。

《说苑》卷八:燕昭王得郭隗而邹衍乐毅以齐赵至,苏子屈景以周楚至,于是举兵而攻齐。

这些辗转记载,虽然《说苑》把乐毅从"魏"至,误作从"赵"至。但乐毅是中山人,中山曾并于赵,《说苑》如此说来也不算大错。所以我们从西汉人的许多记述上看,相信这决不是"以讹传讹",而燕昭王之尊重邹衍,可说是铁一般的事实。故东汉王充,尽管批驳古传记中许多不信不实的记事,而独对此事深信无疑,且又艳羡不置。

> 《论衡·别通篇》:燕昭为邹衍拥篲,彼独受何性哉? ……周世通览之人,邹衍之徒,孙卿之辈,受时王之宠,尊显于世。
>
> 《论衡·赵奇篇》:会稽周长生者文士之雄也……使遭前世燕昭,则长生已蒙邹衍之宠矣。

因此,燕昭王破齐的年代是准确的,邹衍在那年代(西纪前284年)以前赴燕的事也是可信的。但他赴燕之较准确的时间,我们还可从乐毅传中推测其大概。因为乐毅赴燕之后很"久",才始进行伐齐的准备而赢得最后的胜利。这个"久"字,一面固可从燕昭王即位时起算,至其大举伐齐时止,亦即西纪前312年至284年,这是无可疑的。惟是,乐毅并非燕昭王即位之年到燕,也不是将要伐齐之时到燕,故须计算他到燕有多久的岁月。这多久的岁月,我们另一面可从齐湣王的武功来看。

> 《史记》卷八十:乐毅委质为臣,燕昭王以为亚卿,久之。当是时,齐湣王南败楚相唐昧于重丘,西摧三晋于观津,助赵灭中山,破宋,与秦昭王争重为帝。

按《田敬仲完世家》谓齐湣王二十二年败楚将唐昧于重邱,但《六国表》及《楚世家》皆记在二十三年(依近人的战国年表,二十三年当是湣王之二年,约当西纪300年)。《战国·燕策》记苏代曰:齐湣王南败楚五年,西困秦三年,北与燕战,南面举宋,包十二诸侯。前后约有十四五年。《田敬仲完世家》谓其举宋在三十八年(据战国表当为其即位后之十七年,约当西纪前286年)。换言之,司马迁所谓乐毅在燕

"久之"者,当是时,乃是西纪前300至286年的前后十六七年间。300年,是燕昭王即位之第十二年,而乐毅之赴燕为亚卿,亦当即在此时。我们虽不能定邹衍赴燕是与乐毅同时抑或稍后,但以燕昭王"礼贤下士"的名气播至诸侯之国,以及邹衍既"重于齐"而又必须离齐而去燕之可能的原因(见后第章五帝德考)成立以后,最早当在燕昭王即位后第十三四年(西纪前298—297)。此事上距孟子见梁惠王之时已三十多年,故司马迁称"邹衍,后孟子"的话是肯定的。

至于邹衍的"学说"如何能使燕昭王这样敬服,我们拟在考订他的学说时再行提出;这里尚有两种传说,必须略作说明。因为我们认为邹衍生平,与燕国的关系特别重要,而这两种传说恰与我们的假定相合,而它都是发生在燕国的。第一种传说是邹衍用"吹律"的方法使燕国寒冻之地适宜于耕种。

> 《太平御览》八四二引刘向《别录》云:传言邹衍在燕,有谷地美而寒,不生五谷。邹子居之,吹律而温至,生黍到今,名黍谷焉。

此事并见引于《列子·汤问篇》"师襄曰:虽师旷之清角,邹衍之吹律……"云云。这二句话,显然是魏晋以后人的笔调。张湛注此,即引刘向《别录》之文,但不言所出。今人顾颉刚(《五德终始说下的政治和历史》)采用列子张注而云"不知其出处"。其实,刘向《别录》此文,并散见于《御览》十六,五十四引,其间文字颇有出入,且在"邹子在燕……"句首,或加"传言"或不加此二字;我们以为加有"传言"二字者是。因为王充《论衡》之《变动》篇中,亦载此文,而首称"传曰","传曰"就是"传言",可见刘向《别录》与《论衡》一样,都是采录自更早的传记;而这传记,我们怀疑是《淮南子》的佚文(说见下文)。

这个传说,王充极怀疑它的真实性,所以用相当篇幅来驳斥此说之无稽。但我们细看王充所引的这段记载,与后来为《御览》所辑的,字句颇有不同,尤其在最重要的地方,刘向《别录》但云"邹子居之,吹律而温至,生黍到今……"而王充所引的则变成"邹衍吹律,寒谷复温",好像他直接把那寒谷吹温了的。古代事实,化为神话,凡略有"神

话学"常识的人都会了解,有许多神话是出自"语言疾病"的。王充把古传记之文如此改变,显然就是从那语言疾病中攻击它的神秘性。若使我们把那语言的疾病去掉,直接体认那"吹律而温至",就会恍然大悟,那是说邹衍曾传给燕人种黍的"术"。按《吕览·任地篇》云:"天生时,地生财,不与民谋……不知事者,时未至而逆之,时既往而慕之,当时而薄之,使其民而郄之。民既郄,乃以良时慕,此从事之下也。操事则苦,不知高下,民乃逾处。种稑禾不为稑,种重禾不为重,是以粟少而失功。"这正在说明耕种不讲究"时"与"地"的作用,结果便没有收获。燕地纬度较高,天气寒冷,耕种的时间当与黄河流域不一样。或者燕国之人,学为种黍,起先摸不准农历,以致"时未至而逆之,时既往而慕之",结果落得"种稑禾不为稑,种重禾不为重",故传说称其"地美而寒不生五谷"。至于邹衍之"吹律",显然是替他们定下种黍的季节。《史记·历书》言战国之时,独有邹衍明于历术;而"吹律"恰正是古代历术上所有的"候气"方法。律历之术,王莽时会征天下知钟律者百余人,由刘歆典领条奏,所言甚详,班固又把它摘录于《汉书·律历志》中。至于候气之法,《后汉书》及《隋书·律历志》皆有记载,那方法虽是汉世所采用的,但亦可知"吹律候气"并非神话了。

> 《后汉书·律历志》上:夫五音生于阴阳,分为十二律,转生六十,皆以纪斗气,效物类也。天效以景,地效以响,即律也。阴阳和,则景至;律气应,则灰除,是故……冬至,阳气应则乐均清,景长极,黄钟通,土灰轻而衡仰。夏至阴气应,则乐均浊,景短极,蕤宾通,土灰重而衡低……候气之法,为室三重,户闭,涂衅必周密,布缇幔,室中以木为案,每律各一,内庳外高,从其方位,加律其上,以葭莩灰抑其内端,按历而候之。其为气所动者,其灰散,人及风所动者,其灰聚……

宋人沈括对此颇有考证(见《梦溪笔谈》卷七),但邹衍所创制者则渺不可知了。《吕氏春秋·古乐篇》谓此法出于黄帝时伶伦所作,疑此语与"黄帝定星历"为同出于邹子之徒的传说,用"黄帝"之名掩饰

邹衍的法术而已(说见后)。我们相信邹衍在燕,曾利用其候气知识,使不毛之地适应季节而变为"黍谷",所以那急欲富国强兵以报仇雪耻之燕王,会那样尊敬他,替他筑宫而师事之。

第二种传说,也是王充所极力反对的,那就是邹衍系狱,五月降霜的神话。

> 《论衡》卷五《感虚》:传书言:邹衍无罪见拘于燕,当夏五月,仰天而叹,天为陨霜。
>
> 同上卷十四《寒温》:或曰:唯人君动气,众庶不能。夫气感必须人君,世何称于邹衍?邹衍匹夫,一人感气,世又然之。
>
> 同上卷十五《变动》:范雎为须贾所谗,魏齐僇之折干摺胁。张仪游于楚,楚相掠之,被捶流血。二子冤屈,太史公列记其状,邹衍见拘,雎仪之比也,且子长何讳而不言?案衍列传不言见拘而使霜降,伪书游言,犹太子丹使日再中,天雨粟也。

这个神话,后来虞世南也引入《北堂书钞》卷一五二"夏霜"条下,而徐坚《初学记》卷二"燕系邹衍"亦引此文。二者皆明载此文出自《淮南子》。《御览》十四引同。

> 《御览》十四引《淮南子》:邹衍事燕惠王尽忠,左右谮之王,王系之狱,仰天哭,夏五月,天为之下霜。

惟其中"邹衍事燕惠王尽忠"之"忠"字,《书钞》引作"诚"字。据孔广陶《校记》,说书钞改"忠"为"诚"是为着避隋文帝父亲杨忠的讳。此说是否可信,姑置毋论。但据王充引称之"传书",而隋唐人却说是《淮南子》。《淮南子》出于王充之前,稽以《论衡语增篇》引"传语曰……舜若腊,尧若腒……"等语,今亦见于《淮南子·脩务训》;然则,王充略称为"传书""传语""传曰"者,多半是采自《淮南子》了。《淮南子》多载先秦传说,所以这段神话,尽管王充力辩其虚妄,但他终不能否认这是先秦的传说。关于五月降霜之事,我们证以《文献通考》卷

三百五(物异十一)之所载者,便觉得这并非绝无而仅有的怪事。尤其如《史记》历书所述:春秋战国之世:"史不记时,君不告朔,畴人子弟分散",以致"闰余乖次,孟陬殄灭,摄提无纪,历数失序",那样的时代,所谓"夏天",所谓"五月",是否就是历纪准确时代的"夏五月",已很难说;若使不是,而实际是二三月或八九月降霜,就更不足为奇了。况且《汉书·五行志》还记载有周考王六年六月,威烈王四年四月,在秦晋两地,还不只降霜而且还下雪哩。所以,气象之变,并不足以证明这传说之无稽。其次乃是"感应"问题。王充极反对"感应说",这,我们和他一样;但我们还承认有"偶然巧合"之事。如果天变并非怪事,而巧合亦属常情,则这传说亦大有取用的价值了。尤其传说中言"邹衍事燕惠王尽忠",而不言"昭王",这点尤可注意。现在我们证以史实,不但可由此而窥知邹衍的下场,亦且可凭以探测其死于何时。

第一,以乐毅之遭遇为证。《乐毅传》云:"燕昭王死,子立为燕惠王。惠王自为太子时,尝不快于乐毅,及即位,田单乃纵反间于燕曰:齐城不下者两城耳,然所以不早拔者,乐毅与新王有隙,欲连兵且留齐,南面而王……惠王固已疑乐毅,得齐反间,乃……召乐毅,乐毅畏诛,遂西降赵"。这里虽只说的是乐毅,但邹衍与乐毅皆为"先王"的故人。惠王对乐毅不快,未始不可能连及邹衍。惠王疑乐毅有异志,也可能疑邹衍有异志,故传说乃有尽忠的话语。

第二,以燕齐当日之事为证。自燕王哙之后,这两国,召公太公的后裔已成为世仇。燕昭王卑身待士虽然不分国籍,但他对于外国游士,实际是怀有戒心的。郦道元《水经注》说到当日燕王养士之处,皆有特殊防备,而且目验那些设备,说是真的。

> 《水经注》卷十一:易水又东过容城县南注云……小金台北有兰马台……长廊短庑,周旋被浦,栋堵咸沦,柱础尚存,访诸耆旧,咸言昭王礼宾,广延方士。至如郭隗乐毅之徒,邹衍剧辛之俦,宦游历说之民,自远而届者多矣。不欲令诸侯之客,伺隙燕邦,故修连下都馆之南垂……察其古迹,似符宿传矣。

这些虽属很久以后的燕地耆旧之言,但更稽以《战国·燕策》二:"燕昭王且与天下伐齐,而有齐人仕于燕者,昭王召而谓之曰:寡人且与天下伐齐,旦暮出令矣,子必争之;争之而不听,子因去而之齐,寡人有时复合和也,且亦因子以事齐。当此之时也,燕齐不两立,而常独欲有收之之志若此也。"今观燕昭王之"志",虽仅不在齐人面前表示吞齐的决心,但骨子里对那些"仕于燕"的齐人则显然充满"畛域"的成见和"非我族类"的猜疑。燕昭王自己对"客"即已如此,到了下一代,和那些"客"没有交情的惠王,其对齐人邹衍的猜疑,更可推知了。

第三,以邹衍《本传》为证。司马迁称邹衍之术,"使王公大人惧然顾化,后不能行之"。这里"后不能行之"数字,就是表示邹衍所说的"天"话,后来不容易兑现。这种"不验之说"在燕昭王时,或者顾着好客的体面可以容忍。到了惠王之世,一面兵败于田单之手,亦即吃了齐人一次大亏,一面乐毅西降于赵,而赵王又故意尊宠之"以警动燕"人。在燕惠王与乐毅书中,我们可看到燕惠王是个喜欢责备别人而不责备自己的人,尤其对先王时代老一辈客人的态度,完全取决于"侍御者之亲,左右之说"(并见乐毅答书)。在这情形之下,邹衍持不验之术,而当惠王左右之馋,又适值同侪背叛,而齐大胜,燕大败,单是这些就已够使他系狱了。质言之,邹衍到了燕惠王手里,即使不判他通敌或间谍之罪,单是"妖言惑众",就也难逃牢狱之灾了。倘以比诸秦始皇坑里的儒生,汉文帝时的新垣平,汉武帝时的董仲舒,以及再后的眭孟京房刘更生等,他们差不多都操同样的"术",而结果都得到了或死或不死的牢狱之灾。但稽以传说邹衍尽"忠"而获罪,则其罪状可能是"通敌",而其原因可能是由于齐国的"反间"。

第四,以《荀卿传》文为证。我们认为燕惠王即位之后,邹衍被捕下狱,他也就死在那个时候,因为那个时候正是齐襄王的时候。司马迁所作《荀卿传》,本有一段极清楚的记载,但因后人附益,使得文脉不顺,含意模糊。兹录之如下:

《史记》卷七十四:荀卿,赵人;年五十始来游学于齐。邹衍(之术迂大而闳辩)奭(也文具难施)淳于髡(久与处,时有善言,

故齐人颂曰:谈天衍,雕龙奭,炙毂过髡)田骈之属皆已死,齐襄王时,荀卿最为老师……

我们认为司马迁这段原文只写着:“荀卿赵人,年五十始来游学于齐,邹衍,奭,淳于髡,田骈之属皆已死,齐襄王时,荀卿最为老师……”其余括弧中的文字都是后人附益进去的。这附益部分,其始或只是旁批附记,以后乃抄成正文。以致一,使得文脉不通(可看上引之文)。二,使得说事重复(因邹衍之“迂”与“闳大”,司马迁已叙于前无须在此复出)。三,不成文理(因原文邹衍邹奭同姓氏,故称邹衍,奭;使奭之姓,冒上而成文,今于“邹衍”之下既乱以他语,乃改为“奭也”,遂与上下称呼不一贯了)。四,说事不匀,因邹衍,奭,淳于髡皆有所附记而田骈独无,其实田骈可记之事,并不少于以上诸人,有则俱有,无则俱无,而此处独不然。五,使田骈“之属”二字语意不明(因上文邹衍奭淳于髡皆个别说来,然则“田骈之属”是指连同上面的一伙人抑仅指田骈所属之人呢?总之,此处附益之语,对《史记》原文有损无益,信非司马迁所作语无伦次之醉墨;亦且非稍通文理之人所附益,特系抄胥者将“旁记”抄为正文;而后人又为之删削,乃合成“邹衍之术”“奭也”;而“炙毂过”,“锞”字误为“毂”,后人又注以“过”读音,并抄成正文乃又成为“炙毂过髡”等等,皆显而易见者。今若删去此等无益有害之附益语,则此文章当大白于天下,而邹衍荀卿的年世亦得分明了。荀卿年龄仅次于邹衍,但其显名于齐稷下,乃远在邹衍之后。此以“齐襄王时荀卿最为老师”一语,即可肯定之。因为那时,燕昭王之师邹衍,倘仍活在齐国,而荀卿才五十许岁,怎配称“老”而且“最”呢?稽诸六国年表,齐襄王六年,正是燕惠王元年,那时乐毅奔赵,骑劫被杀,田单复齐,而邹衍亦因反间系狱,我们还以为那个狱,就是死囚狱。

第五,以苏秦的传记为证。我们以为邹衍之死,即使不像新垣平眭孟等人之遭“显诛”,至少也像董仲舒刘向之下狱,但因年纪老迈,死于狱中。要不然,就更像他的前辈,如周之苌弘与苏秦了。因为这点,史无明文,我们仅能从旁证中加以推测。其一,邹衍以阴阳主运,显于诸侯,造就无数燕齐之方士,飞扬于秦汉之世。故无论他个人的名气

和所持的学说,都是不可小觑的。然而,他之身后,诸子之书,除了韩非在《饰邪》篇讥笑说"邹衍之事燕无功而国道绝"之外就没有人提过他的名字。《吕氏春秋》实际抄了他的许多文章;同时还提出许多稷下先生的姓名,但独不提"邹衍"二字;又,他的徒子徒孙,操其术以荧惑时君世主者,自秦至汉,不乏其人,但亦不谈"邹衍"之名而托言"黄帝"。凡此种种迹象,皆出于世事常态以外,倘其中没有"难言之隐",何至如斯?这段历史上的秘密,正可以苏秦之例推知之。司马迁在《苏秦传》后说:"苏秦兄弟三人皆游说诸侯以显名,其术长于权变;而苏秦被反间以死,天下共笑之,讳学其术。"详味此言,我们体会司马迁说的"天下共笑之讳学其术"是包括相当的时间和空间。空间不限于燕齐之地的学者,时间也不限于战国末世的学者,而更及于汉初。像蒯通主父偃之流,其实都是学苏秦的,但皆讳言苏秦术。原因是深知权变之人而竟死于权变之事(反间),所以可笑。倘若借此以推邹衍:邹衍是深知天运之人,而竟不能自保一条老命。乐毅不谈天,但因"反间"而逃亡,终仍得立名于燕赵之间;而邹衍可能与乐毅同时因"反间"而下狱至死,但他竟无所逃命,故天下共笑之,讳言其术。我们认为秦汉间人(连及大儒董仲舒)窃据其遗说而又掩蔽其姓名,完全是出于这种"讳言其术"的风气。其次,从司马迁对邹衍同情的语气中,亦可以看出那种风气之存在。

> 《史记》卷七十四:驺衍……其游诸侯,见尊礼如此,岂与仲尼菜色陈蔡,孟轲困于齐梁同乎哉?……或曰:伊尹负鼎而勉汤以王,百里奚饭牛车下而缪公用霸。作先合然后引之大道,驺衍其言虽不轨,傥亦有牛鼎之意乎?

那种风气是不同情的,可说他是"匹夫荧惑诸侯"(《盐铁论》论邹);但亦有同情的;同情之者,竟把邹衍比喻作传说中的伊尹和百里奚;而司马迁也称赞邹衍的影响力尤大于孔子孟轲。这些都是后人的评价(包括《盐铁论》中的大夫),正当与否,可以毋论。然而就事论事,邹衍之不得"善终"当是事实;而且这事实不是指他的学说(因为

他的学说恰正笼罩西汉的儒林),而是指他本身的遭遇,更是显明。韩非说当时"法术之士,操五不胜之势,而岁数又不得见……其可以罪过诬者,公法而诛之;其不可被以罪过者,以私剑而穷之"(见《孤愤》篇)。但我们不知邹衍之死于公法,抑是私剑而已。

邹衍的结局,书无明文,所以我们设立了以上六证,证明古《淮南子》所载邹衍在燕惠王手里被捕下狱,并非神话而是事实。如果这是事实,则邹衍的"卒年"亦可得而推知之,现在我们即根据所有的史文,替他编列一个简单的年谱如下:

西纪前 343 年,周显王二十六年、齐威王三十六年。是年齐威王卒。邹衍已生数岁。

西纪前 336 年,周显王三十三年、齐宣王七年、梁惠王三十五年。是年,孟子见梁惠王曰"王何必曰利",而王不从。其时邹衍将近弱冠之年,或者尚修儒墨之说。

西纪前 325 年,周显王四十四年,是时并燕赵之君亦相继称"王",孟子说仁义而困于齐梁之间。邹衍时年三十余,睹有国者益淫侈不能尚德,乃深观阴阳消息,开始作怪迂之变,终始大圣之篇。游稷下。

西纪前 301 年,周赧王十年、齐湣王十九年(战国表为赧王十四年,湣王元年),燕昭王十一年。自是年以后,邹衍如燕,燕昭王筑宫师事之。邹衍作主运,时年将五旬。

西纪前 298 年,周赧王十七年,赵惠文元年。是年赵胜封平原君,为相,邹衍在燕,年五十余岁。

西纪前 288 年,周赧王二十七年,秦昭王十九年,齐王三十六年(战国表为十四年)。是年秦昭王称西帝,齐王称东帝,听苏代之计,二月而复为"王",秦王亦去"帝"号。邹衍时年逾六十,其过赵见平原君,当在是年前后。

西纪前 284 年,周赧王三十一年,齐湣王四十年(战国表为十八年)。燕昭王二十八年,乐毅约合秦楚三晋之师伐齐,下其七十余城。齐湣王出亡被弑。邹衍在燕。

西纪前 278 年,周赧王三十七年,齐襄王六年,燕惠王元年。时,乐毅因齐田单用反间,畏诛而奔赵,邹衍年近七旬,被捕下狱,死。

以上纪年是根据《史记·六国年表》并参合《辞海》附载西方纪年。我们把邹衍的生卒年世列自西纪前 345 年至 275 年约七十年间,衡以一般的人寿,证以所有的记载,宜无不合。至于他的结局,我们虽只根据一条古传说,然而衡当时实际的情形,以及学者讳言其术的态度,即可增强我们所作那结论的信心。倘更从他那超越凡俗,亦即所谓"不经"的学说来推断,不但后来的董仲舒即是个好例,而证诸西方哲人,如苏格拉底,伽利略,也都是为着执持一般人认作"不经"的学说而下狱丧生,我们便要坚持我们的结论了。

三、邹子遗文考辨

司马迁叙述邹衍生平事迹远不及其叙述邹衍著作之详。这里面的原因,依我们前章所作的考察,当是为着邹衍死后,人们"讳学其术"的缘故。这情形,有如人们对于苏秦的"长短术",即"学"之而又"讳"之。故所谓"讳学"者,只是避免说到那使用过这方法的"人"。故苏秦之死,《汉志》仍列他的著作三十一篇,而继起的作者尚有十二家一百零七篇的作品(并见《汉书·艺文志·纵横家》)。邹衍生平,以创说为宗,宜其遗篇多于苏秦。纵使人们在他死后,讳言其名;然而,与他站在反对立场的荀卿韩非,非"五行",反"天论",或谓"道过三代谓之荡",或谓"龟策鬼神不足举"(见《荀子》《非十二子》、《天论》、《儒效》及《韩非子·饰邪》等篇),揆其所指斥的对象显然是邹衍的学说,但不提邹衍的名氏而已。至于附和他的"邹子之徒",以及燕齐海上的方士,则更不消说了。为着不提其"人"而但传其"说",因此司马迁所及知的邹衍生平事迹甚少而所及见的"邹子"著作较多。我们这样解释,或与事实相去不远。现在先把司马迁所及见的邹衍著作内容,并经过他钩玄提要的叙述,全部录下;再从中略加区划,以便分节考辨。

《史记》卷七十四:邹衍……乃深观阴阳消息,而作怪迂之变,终始大圣之篇,十余万言。(一)

其语闳大不经:必先验小物,推而大之,至于无垠。先序今,以上至黄帝,学者所共术,大并世盛衰,因载其机祥度制,推而远之,至天地未生,窈冥不可考而原也。先列中国名山大川通谷禽兽,水土所殖,物类所珍,因而推之及于海外,人之所不能睹。称引天地剖判以来,五德转移,治各有宜,而符应若兹。(二)

以为儒者所谓"中国"者,于天下乃八十一分居其一耳。中国,名曰赤县神州。赤县神州内,自有九州——禹之序九州是也;不得为州数。中国外,如赤县神州者九,乃所谓九州也。于是,有裨海环之;人民禽兽莫能相通者,如一区中者,乃为一州。如此者九,乃有大瀛海环其外,天地之际焉。(三)

其术皆此类也;然要其归,必止乎仁义节俭,君臣上下六亲之施;始也滥耳。(四)

这一大段原文,其中颇有一些"错简""衍字",当附说于后。现在先就其全体来看,我们虽把它区划作四节,但这四节,显然只是复述两种特殊的内容。亦即:第(一),从其论说的性质上讲,那是根据"阴阳消息"的原理,一面是记述"怪迂之变",一面是论著"终始大圣之运"。第(二),更从其论说的结构上讲:一部分是属于"四方上下"的空间理论的体系;一部分是"往古来今"的时间理论的体系。惟独邹衍的空间理论尤为"闳大不经",所以第(三)又专记其"大九州说"的要点。第(四)是说明邹衍学说的宗旨,兼括儒家的"仁义"与墨者的"节俭";而司马迁同意这个宗旨,但嫌他用以立说的前题太过夸张,故曰:"始也滥"。

自从邹衍死后,他的"学说"即与他的"姓名"失去联络,所以我们很难在先秦的记载中找到"邹子曰"或"邹衍曰"的直接材料;而今日所能看到与他姓名连结在一起的材料,只剩司马迁的这一段记载最为完全。其余,零星散见于两汉人所引述的以及唐宋类书所采录的,虽

标明“邹子曰”或“邹衍曰”,然十之七八,全是不可靠的。现在我们先就这些零星的不大可靠的“邹子曰”,加以考辨,然后再来讨论司马迁的记述。

清人马国翰曾从现存的文籍中搜辑邹衍遗文,合为“一卷”,名曰《邹子》(《玉函山房丛书》)。实际上,那一卷《邹子》,连及附录,不过十一条。其中录自《史记·孟荀列传》本文及《索隐》所引刘向《别录》者各一,《平原君列传》所引刘向《别录》者一,《封禅书》《集解》所引如淳注者二,《汉书·严安传》本文者一,《文选》李善注与刘渊林注者各一,《水经注》与《周礼注》者各一。以上九条,皆称为“邹子曰”。其余两条:其一录自《吕氏春秋·应同篇》者,但称“文王曰”“黄帝曰”而不称邹子;其一录自《史记·三代世表》,不特其文无“邹子曰”,且所言者为“汉兴百有余年,有人不长不短,出自白燕之乡,持天下之政……”云云。按邹衍死时,尚不及见秦始皇之统一,安知有汉,且百有余年?故此一条,全然无稽,宜先剔出。其次,《吕览·应同篇》,但因其言五行似邹衍,实不具邹衍之名,亦当剔出直接材料之列。又其次,《水经注》一条,出于《水经注》卷八,“济水又东过东缗县北”,郦道元引《十三州记》曰:“山阳有东缗县,邹衍曰:余登缗城以望宋都者也。”此处直称邹衍之名。然邹衍居齐,曾否登缗城而望宋都,我们固不敢断定,惟细味此断句,似属登临览胜之言,而不是谈天作怪者的口吻。倘以史文稽之,疑此“邹衍曰”,乃是“邹阳曰”之误。邹阳为梁孝王客,梁孝王筑东苑,方三百余里,登其缗城,正可以望宋都。

> 《史记》卷五十八:(梁)孝王,窦太后少子也,爱之,赏赐不可胜道。于是孝王筑东苑,方三百余里……正义曰:《括地志》云:苑园在宋州宋城县东十里。
>
> (《汉书》四十七所记同)

这种错误的情形,我们还可用《说苑》的记事为旁证。《说苑》一书是否即魏晋时人所称为“刘向《别录》”兹不暇论;但因它颇记邹衍的事,因而它所称的“邹子”,很容易被误会为邹衍。例如:

《说苑》卷八：邹子说梁王曰：伊尹故有莘之媵臣也，汤立以为三公，天下之治太平。管仲故成阴之狗盗也，天下之庸夫也，齐桓公得之为仲父。百里奚道之于路，传卖五羊之皮，秦穆公委之以政；宁戚故将车人也，叩辕行歌于康之衢，桓公任以国。司马喜膑脚于宋，而卒相中山；范雎折胁拉齿于魏，而后为应侯；太公望故老妇之出夫也，朝歌之朝佐也，棘津迎客之舍人也，年七十而相周，九十而封齐。故诗曰：绵绵之葛，在于旷野，良工得之，以为絺纻，良工不得，枯死于野。此七士者不遇明君圣主，几行丐枯死于中野，譬犹绵绵之葛矣。

司马迁屡言邹衍与梁惠王的关系，此处邹子与梁王，就很像是邹衍说梁惠王了。其实，邹衍与梁惠王之关系，今人已证明其错误（说见前第一章引言），而此处之邹子与梁王，则显然是邹阳说梁孝王了。我们怀疑《说苑》采录的这一段文字，是从邹阳在狱中上书的全文中照抄的。因为此文并见载于《史记》卷八十三，《汉书卷》五十一《邹阳传》内。《史记》似是节录，所以文句简短，但没有错误；而《汉书》似又转录自《史记》，所以有的便写错了。例如《说苑》云"司马喜膑脚于宋而卒相中山，范雎折胁拉齿于魏而后为应侯"，其中"折胁拉齿"句，史记作"折胁摺齿"，摺犹拉也；而汉书则写成"拉胁折齿"，而将"拉""折"二字互易了。

这种误认邹阳为邹衍之可疑的材料，除马国翰所辑获者外，我们从唐宋类书中还可以找到一些，例如：

《意林》卷五（《邹子》一卷）：欲知其人，视其朋友；蒺藜在田，良苗无所措其根；佞邪在朝，忠直无所容其身。

又：寡门不入宿，临甑不取尘，避嫌也。

《御览》卷八〇三引：邹子曰：珠生于南海，玉出于须弥，无足而至。

又卷八〇五引邹子曰：夫珠生于南海，玉出于须弥，无足而至

者,人好之也;士有足而不至者,人不好也。

这些“邹子曰”,我们认它与马国翰所辑刘渊林在《文选》《左思魏都赋》中注引“邹衍曰:四隈不静”的话,同样靠不住。司马迁说:齐有三邹子,所以在先秦时代,称为“邹子”的已经不止一个;《汉志》又列有邹阳七篇。邹阳时代在后,宜其著作较易流传。但我们还看到一些“邹子曰”,以其所说的事情来考察,则又好像还在邹阳以后出来的作品。例如:

《御览》卷十,卷六一一引:邹子曰:朱买臣孜孜脩学,不觉雨之流粟。

《御览》卷八九七引:邹子曰:董仲舒三年不窥园圃,乘马不知牝牡,称其贤也。

《御览》卷八四〇引:邹子曰:董仲舒三年不窥园,尝乘马,不觉牝牡。朱买臣贫贱之时,孜孜脩艺,而不知雨之流粟,志在经传也。

《御览》卷四〇六引:邹子曰:昔邢高吕安,饮于市,仰天泣,二子非有丧之哀,伤相知之晚耳。君子所以勤于接贤,汲汲于结善,欲以立名者也。

按:邹阳与朱买臣董仲舒,虽时代相及,终属前辈;《汉志》著录其作品七篇,岂于此寥寥七篇中亦言及晚辈青年勤学的事?即使有之,则此“邹子曰”决非邹衍,就应该剔除了。此外,《史记·平原君列传》,裴骃集解引“刘向《别录》”一条,其中推崇“五胜三至”而非薄那《吕氏春秋》所谓“淫辞”的诡辩术,是否邹衍说的,亦大有疑问。

《史记》七十六集解:刘向《别录》曰:齐使邹衍过赵。平原君见公孙龙及其徒綦毋子之属论白马非马之辩,以问邹子;邹子曰:不可!彼天下之辩,有五胜三至,而辞正为下。辩者,别殊类使不相害,序异端使不相胜,抒意通指,明其所谓,使之与知焉,不务相

迷也。故胜者不失其所守,不胜者得其所求。若是,故辩可为也。及至烦文以相假,饰辞以相惇(悖),巧譬以相移,引人声使不得及其意;如此,害大道。夫缴纷争言,而竞后息,不能无害君子……

"而竞后息"见《韩非·外储说左上》第三十二,"郑人有相与争年者……以后息者为胜"。

因他所称"五胜三至",没有说明。稽之《史记·历书》云:"秦灭六国,兵戎极烦,又升至尊之日浅……而亦颇推五胜",裴骃引《汉书音义》,解"五胜"为"五行相胜",固是邹衍学说。然而"三至"一词,《荀子·议兵》篇,《大戴记·主言》篇,各有不同的解释,且皆与邹衍的论调不相侔,除非此"至"字乃下文"辞正"之"正"字之误,其本为"五胜三正",才有点像邹衍"终始大圣"之篇。这条材料,今人考证说"不像假造的",其实颇有问题。因为这段文字并见于《韩诗外传》卷六,其所载者较裴骃所引的文字为详,然而没有"邹子曰不可"以上一段。既详而又没有邹子曰一段,则其为邹衍之说与否,甚未可知了。又次:《周礼·夏官司爟职》,郑玄注引郑司农所见的《邹子》书有"春取榆柳之火,夏取枣杏之火,季夏取桑柘之火,秋取柞栖之火,冬取槐檀之火"一条。但此条,《论语·阳货篇》何晏集解引马融说,则说是出于《周书》。按今本汲明《周书》,缺《月令解》一篇,但存《时训解》;而《时训解》无此四时改火之文。浚井改火之事,汉世犹盛行,其始于何时,稽以《管子·幼官篇》所载,与此颇不同。疑此本战国以前的旧俗,邹衍据以更定为植物(《管子》所记者为动物)之火,其文曾被辑入于《周书》,是亦可用以为邹衍著作聚散情形之一证。后来这一条曾为李善引据以注《文选》卷二九张景阳杂诗"钻燧忽改木"句,旋又被散辑于唐宋类书中;如《太平御览》二十二,二十四,二十七,九五五,九五六,九六五,所引"邹子曰",则又断取此条之一二语。

又,《汉书》六十四,严安以故丞相史,上书云:"臣闻邹衍曰:政教文质者,所以云救也。当时则用,过则舍之,有易则易也。故守一不变者,未睹治之至也。"此一条为西汉人引称邹子遗文之仅见者。其"故守一不变……"云云,疑为严安的案语,而马国翰全录之,似未妥。其

余"有易则易也"以上数语,稽以董仲舒对策,可信其为流传至汉之《邹子》遗篇中语。

《汉书》五十六:董仲舒对册曰:三王之道,所祖不同,非其相反,将以救溢扶衰,所遭之变然也……夏上忠,殷上敬,周上文者,所继之救当用此也。

按,董氏所谓"将以救溢扶衰""所继之救当用此也"等语,似皆直据邹子遗篇而作的解说,而此说正与"五胜三正"有关。

最后,《史记·封禅书》言"邹子之徒,论著终始五德之运"及"邹衍以主运显于诸侯",集解两引如淳曰:"今其书,有五德终始。五德各以所胜为行。"又曰:"今其书,有主运。五行相次转用事,随方面为服。"按此二条,虽未言明所据何书,但"五德各以所胜为行"之说,《吕览·应同篇》所载颇详,其大意与《淮南子·齐俗训》"周人……祀户"句下高诱注引"邹子曰:五德之次,从所不胜,故虞土夏木"(《文选》五十九《沈休文故安陆昭王碑文》李善注引《邹子》则作"五德从所不胜,虞土夏木殷金周火")相同,好像都是直据邹子的著作。

然而,自西汉以来,《邹子》遗篇流传的情形,我们倘稍加考察,便觉得其中很有一些疑问。第一,依照上文所引述的,我们知道董仲舒、严安、司马迁等都读过邹子的遗篇。但那时候,这些遗篇,我们只见司马迁的记载说有"十余万言",至于这十余万言如何编辑,卷帙若干,则无从稽考了。到了汉宣帝之世,桓宽《盐铁论》第十一"论儒"第五十三《论邹》,皆引述邹衍的学说。据他在第六十《杂论》中著明参加那次讨论的人,一方有鲁万生、茂陵唐生、中山刘子雍、九江祝生等六十余人;一方则为大夫桑弘羊及丞相车千秋等。显然这些人都读过那"十余万言"的。不过其中可怪的是:这许多人读过邹衍的书,何以在双方辩论上,却没有提出一些新的材料,而所有的,差不多完全是剿窃《史记·孟荀列传》的文章。例如:

《盐铁论》第十一:御史曰……邹子以儒术干世主,不用;即以

变化终始之论，卒以显名……孟轲守旧术，不知世务，故困于梁宋；孔子能方不能圆，故饥于黎丘……邹子之作变化之术，亦归于仁义……

又第五十三：大夫曰：邹子疾晚世之儒墨，不知天地之弘，昭旷之道……于是推大圣终始之运，以喻王公列士，中国名山通谷以至海外。所谓中国者，天下八十分之一，名曰赤县神州；而分为九川(州)，绝陵陆不通，乃为一州，有大瀛海环其外，此所谓八极，而天下际焉……

上面两条，显然都是抄袭《史记》的。若使这例子，不是为着桓宽没有读过《邹子》十余万言，那就是那“御史”“大夫”只读到《史记》而没读过《邹子》十余万言了。不然，就是那十余万言全是一些废话，其中可取的仍不过是司马迁说出的两点：一终始变化，二大九州说了。这是很可疑的。第二，大约到了刘向刘歆校辑群书之后，那十余万言才被整理成为篇帙，并载入《七略》而又转录于《汉书·艺文志》，成为《邹子》四十九篇，及《邹子终始》五十六篇。这两书，合共一百零五篇，以之约合“十余万言”，似乎没有多也没有少；这东汉前期的记载。但是那时，王充“论衡”常谈到邹衍的事，尤其对于大九州说，他表示极大的怀疑，而分别在《谈天》、《调时》、《难岁》等篇中提出驳难。依理而言，那时王充总该读过一百零五篇的《邹子》及《邹子终始》了；然而极可怪的！王充在那些篇中所提出的大九州说，仍不过是司马迁的原有几句话。例如：

《论衡》卷十一：邹衍之书：言天下有九州，(疑说“非”字)禹贡之上，所谓九州也。禹贡九州，所谓一州也。若禹贡以上者九焉。禹贡九州，方今天下九州也，在东南隅，名曰赤县神州；复更有八州，每州者，裨海环之。九州之外，更有瀛海。

又《调时》篇：使如邹衍之言，天下为一州，又在东南，岁食于酉，食西羌之地，东南之地安得凶祸？

又《难岁》篇：儒者论天下九州，以为东西南北尽地广长，九州

之内五千里……邹衍论之,以为九州之内五千里,竟合为一州,在东南位,名曰赤县州,自有九州者九焉,九九八十一州。

按此三条,说来说去,除了抄袭《史记》之外,不见有任何新材料。纵使王充未读《邹子终始》,而大九州说是在《邹子》四十九篇中,难道那四十九篇中有关大九州之说,只剩司马迁录出的几句,而别的全是废话么?这又不能不使人怀疑,王充固然读过《史记》,但他是否看到过《邹子》四十九篇亦颇有疑问!第三,我们据郑玄《周礼注》所引郑众引述改火的话(见上引),似乎郑众曾经读过《邹子》,故有此新材料。郑众是西汉末年的人,《后汉书》三十六《郑兴传》,集解引《经典序录》,说他的周礼学是传自杜子春。而他究竟在王莽更始之乱以前或以后读过哪本《邹子》,我们虽不得而知;但是很奇怪的,他所看到"邹子"这一条文字,到了马融时代,却辑人《周书》之中,所以马融注语不称此文出自《邹子》而称其出自《周书》。这是否足证《邹子》遗篇到了东汉,已经崩散,已经与他书相乱?我们未便断定,但东汉的王充像是没读到此书则是很确实的。第四,我们看《史记集解》引的如淳两条注语:既说是"今其书有《五德终始》",又说"今其书有《主运》"。稽之颜师古《汉书叙例》,说如淳是"冯翊人。魏,陈郡丞"。又,《宋书·裴松之》传云:"其子骃,注《史记》。"质言之,刘宋时代的裴骃要引用如淳的话来解释《史记》所引述《终始》和《主运》二书,显然他自己未曾看到这两种书。如淳是三国时人,他的注语竟称"今其书有……",难道《邹子》的遗篇在三国的时候仍还存在,到了五胡乱华晋室南渡之后才开始散失了?但是,我们看到当时占据北方的慕容德追想稷下风流的话语,则又可知当时邹子的书不仅不传于江左,即在北方亦早已不存在了。

《晋书》卷一二七:慕容德大集诸生……顾谓鲁邃曰:齐鲁固多君子,当昔全盛之时,接慎邹田之徒……恣非马之雄辞,奋谈天之逸辩……至于今日,荒草颓坟,气消烟灭,永言千载,能不依然!

但是，这里还有很可疑的：《汉志》明载《邹子》四十九篇，《邹子终始》五十六篇，到了三国时代，如淳为什么会说"今其书有《五德终始》"，"今其书有《主运》"？《主运》与《五德终始》二者，我们顾名思义，已颇难辨它们之间的区别；尤其是《主运》与《邹子》四十九篇，是一书？是两书？倘为两书，则表示如淳时代，邹子的著作，又多出《主运》一种；倘为一书，难道《邹子》四十九篇到三国时，就只剩《主运》一篇了么？关于这一点，后来司马贞的《史记索隐》，似在补充如淳的话，而谓"《主运》是《邹子》书中篇名"。然而司马贞之作此言，他是否亲见过《邹子》四十九篇中有此《主运》篇名？我们稽诸《隋书·经籍志》，已不登录《邹子》和《邹子终始》二书，可能在唐太宗时即已不见此书了。至马总《意林》卷五，称《邹子》一卷，但从其所采录二条文字（已见上引）看来，没有半点"怪迂之变"的意味，而那邹子是否邹阳尚不可知，更难定它是邹衍之说了。邹子之说，既不见《隋志》登录，而马总所见之一卷又非原书，然则生于唐玄宗时代的司马贞怎能知道《邹子》书中《主运》？我们以为这个事实，甚为显著：盖司马贞看见《汉志》没有《主运》而据后出的所谓刘向《别录》有"《邹子》书有《主运》篇"（见《孟荀列传》索隐引）一语，便料想那四十九篇中可能有此一篇而已。不特司马贞的话，我们怀疑他是承袭"臆说"，而且我们细检李善在文选注中所引邹子一条，是据《七略》的。

> 《文选》《左思魏都赋》注引：《七略》曰：邹子终始五德，从所不胜。……木德继之，金德次之，火德次之，水德次之……

另一条（已见上引沈约文注语）则是转据《周礼》注的；由这情形看来，则李善所引的《邹子》，都是转据刘歆郑众的引述而他自己实际并未见过原书。这恰与《隋志》不录邹书的情形相吻合，也可说：在隋以前已无此等书了。更推而上之，我们对于如淳所谓"今其书"云者，也怕是臆造之辞，或者他所说的"今其书"实际是指《汉志》所载邹书的"篇名"尚在而已。惟独贾公彦在《周礼·春官钟师》疏中称"山海经邹书"，因其与一百零五篇的邹书无关，容当别论。这里，但就司马

迁所看到的"十余万言"以迄于编成了《邹子》及《邹子终始》百又五篇之流传经过,依我们以上考察:或者在王莽之世尚颇完好,但经更始赤眉之乱,已甚剥落;更经东汉至桓灵以后,有一部分虽为方术道士所流传,而大部分在董卓之乱时悉已湮灭了。魏晋以下,人们但凭片词只语以及一二耳食之谈,掠为故实;迄于隋唐而被人们所辑获者,就只有这些似是而非的零星的爪印了。

这是自西汉以下,邹衍著作之流传情形。倘更从西汉以上而推究之,我们还怀疑那一百零五篇未必就是司马迁所看到的"十余万言",倘更严格地说,就连司马迁所看到的十余万言,也未必就是邹衍的原著。这里,我们要分作两方面考察:一方面是司马迁以前的,亦即自邹衍死后,他的学说经过秦朝至汉武时代的流传经过。另一方面,则是从司马迁到刘向刘歆辑成百又五篇的一段情形。前者,自邹衍死后,我们据《史记·封禅书》的记载,知道他的学说已分化为在朝的在野的两部分。

> 《史记》卷二十八:(1)自齐威宣之时,邹子之徒,论著终始五德之运。及秦帝,而齐人奏之,故始皇采用之。(2)而宋无忌正伯侨充尚羡门高最后皆燕人,为方仙道,形解销化,依于鬼神之事。(3)邹衍以阴阳主运,显于诸侯,而燕齐海上之方士,传其术不能通,然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴,不可胜数也。

这一段记述,我们把它区分为三段,第(1)明记"邹子之徒"论著"终始五德之运"西流入于秦朝。关于五德之运,司马迁一直称为邹衍论著;此处称为"邹子之徒",颇可注意。第(2)夹叙那些为方仙道依于鬼神之事的人,究竟与邹衍有何相关?亦叙得不明不白,颇为可疑。第(3)说"阴阳主运"则明指为"邹衍",且说其流传于燕齐海上的情形,却甚清楚。现在我们对于第(2)段,暂置不论;先说其流入于秦朝的情形。邹衍学说为秦始皇所采用,其事并见于《始皇本纪》,无可怀疑;而且在未奏以前,似已先被吕不韦的门客编入《吕氏春秋》,惟因不著邹衍姓氏,兹暂存参。至于既奏之后,必然要交付"柱下史"保管。

稽以《史记·张苍传》,他于秦时“为御史,主柱下方书”,又说他“善用算律历,著书十八篇”。虽然从秦始皇到达汉世,图书曾经二厄,一是明令焚书,一是项羽放火。邹衍学说,倘存于柱下史,相信可免第一厄。到了第二厄,就得看萧何与张苍是否事前替它携带出来。但从张苍入汉,官拜丞相,推演汉为“水德”等事看来,我们相信他是正统的邹衍学说承继者(详见下章)。因邹衍生前仅推得“土”“木”“金”“火”四德,尚未知“水”德为谁。后来秦始皇虽用水德,但短祚不终,张苍大概即据此而力言“汉当水德”。他自己另著十八篇,但到了刘歆时代,却只剩十六篇,与邹衍的书同列在《汉志》阴阳家中。“六”“八”二字,倘非笔误,当是到刘歆时代遗失了两篇。张苍既自著书,则非邹衍之书甚明。其时邹衍之书,好像没有被携带出来(因为本传说张苍是“有罪亡归”的)。然则流传汉世的所谓邹子著作,我们只好求之于“野”了。据刘歆传载“诸子传说”是渐集于汉文帝之世;到了武帝时,则有写书之官。

> 《汉书》三十六:汉兴……天下惟有易卜,未有他书。至孝惠之世,乃除挟书之律……至孝文皇帝……天下众书,往往颇出,皆诸子传说,犹广立于学官,为置博士。
>
> 又《艺文志》第十:孝武世,书缺简脱……于是建藏书之策,置写书之官,下及诸子传说,皆充秘府。

此事皆在司马迁著《史记》之前,而他能读到邹子十余万言,当然那时诸子传说中已有邹子了。但稽以《封禅书》第(3)段所载邹子学说流传在野的情形,就可以知道那里面是有“无数”“不能通”邹衍学说的“邹子之徒”的伪作。司马迁在《三代年表序》中说:“终始五德之传,古文咸不同,乖异。”这许多参差不齐的异说,我们仅据《汉志·阴阳家》一项所列的,除邹衍张苍的著作以外尚有《公孙发》二十二篇,《桑丘子》五篇,《杜文公》五篇,《黄帝泰素》二十篇,《南公》三十一篇,《容成子》十四篇,《閭丘子》十三篇,《冯促》十三篇,《将巨子》五篇,《周伯》十一篇……其中还有《邹奭子》十二篇以及传述邹奭终结的

《公梼生》十四篇与汉人的继作,我们不把它计算在内,即已有如此众多;倘更合以杂家之学,兵阴阳,五行家,杂占家等等,则其总数不下数千篇。这许多著作,多少都沾到邹衍学说的血统;换言之,邹衍的学说已散为如此众多的著作。而汉文帝时"诸子传说"中之《邹子》十余万言,疑其即就这极繁富而驳杂的众说中编辑而成。像这样驳杂的众说,究竟谁能定邹衍之"真",是一大问题。因此,我们从严推断:且疑司马迁说的邹衍著书"十余万言",也是根据那不大可靠的材料来约计的。

第二,在司马迁所看到的"终始大圣"之篇和闳大不经的"九州说"之外:刘向的父亲又曾从淮南王刘安处抄得另一套邹衍著作。

> 《汉书》卷三十六,宣帝……复兴神仙方术之事,而淮南有枕中鸿宝苑秘书。书言神仙使鬼物为金之术;及邹衍重道延命方,世人莫见,而更生父德,为武帝治淮南狱,得书。

《刘向传》中称"邹衍重道延命方",是"世人莫见"的,然而太史公是否见到这著作呢?我们稽以《封禅书》第(2)不明不白的夹载语,怀疑太史公是看到这些著作,但他不敢断定那也是邹衍的书。关于这点,我们可从他措词审慎的态度看出。因为"终始"的论说,流传到他手里的材料非常之多,而且各自乖异,他既无从审定哪一种是真邹衍,所以便统称之为"邹子之徒"。至于"为方仙道,形解销化,依于鬼神之事",那里面,他略分为宋无忌正伯侨等五家,但不明言邹衍,以示存疑。但这疑问,到了刘向手里就把它证实了,说"重道延命方"也是邹衍的。(葛洪《抱朴子内篇》第十九,于许多"道经"中列有"邹生延命经",疑即道士们据此而假造的。)他既认这是邹衍的,则其编校《邹子》四十九篇岂不合并进去?然则,至少《汉志》所谓四十九篇的《邹子》,有一部分当是在司马迁所谓"十余万言"之外了。质言之,司马迁所指称的邹书内容已颇复杂,到了刘向以下,则更踳驳,而汉志的一百零五篇,即属后者。

依据上文,我们怀疑邹衍的学说经过战国末期及秦汉之际许多方

士学者们的推演缘饰,使那原来就很驳杂的体系变得更加驳杂。至汉武兴学之后,一方面因齐人的势力,这体系被引进学官之中,作为解释儒书的自然律;一方面则被拉杂编成一百多篇。因此,我们一方面可借用那时代经师们的讲解作为邹衍遗说的影子来窥测它的本来面目:例如易阴阳,尚书大传,齐诗,后苍礼记,董氏春秋公羊学。这种种章句讲解,一部分尚附着于现存的经说中,一部分则流为纬书的记载。虽然"经"说与"纬"说,自司马迁时代迄至刘向刘歆时代,中间又歧为若干"家",但他们基本的思想律,仍还一致的,都是根据"阴阳消息"、"天人变应"的原理来解释宇宙现象和人类历史。这情形就恰与司马迁所作邹衍学说之扼要说明极为契合:因为他说邹衍是"深观阴阳消息,作怪迂之变,终始大圣之篇"。这里,"怪迂之变"的"怪迂"二字,显然是司马迁带着个人批评口吻而说的,倘若除去这点偏见,则邹子的学说当依桓宽之命名而称之曰"变化终始"(见前引)。这种变化终始,司马迁曾作进一步的说明,那就是我们在本章开始时引述的第(二)段文字。那段文字,或因错简,弄得文脉不甚通顺,兹再加以分节研读,如下:

> 《史记》卷七十四:……其语闳大不经;A. 必先验小物,推而大之,至于无垠,B. 先序今,以上至黄帝,学者所共术,大并世盛衰,因载其机祥度制,推而远之,至天地未生,窈冥不可考而原也,C. 先列中国名山大川通谷禽兽,水土所殖,物类所珍,因而推之及海外,人之所不能睹,但丁:称引天地剖判以来,五德转移,治各有宜,而符应若兹。

我们就在这极珍贵的材料上看邹衍学说的结构,大体是用"类推法"。他这类推法又显然向两方面行使;一面是对于空间的,一面是对于时间。空间的是对"上下四方"的类推,时间的是对"往古来今"的类推。按:《淮南子·齐俗训》云:"往古来今谓之宙,四方上下谓之宇。"(此语并见于清人辑的"尸子"中,当为先秦旧说)然则,邹衍所要作此两面的类推,就是要用以构造他的宇宙观。按:类推法是靠人们

想像的活动,从已有的知识类推及于未曾有的知识。是人类最基本的也是最原始的心智活动,从此构成神话或诗的语言,其中还会伴起主观的感情作用。我们怀疑:邹衍采取这种由小而大、由近而远的类推,作为他游说的理论体系,在激情作用上,并不下于苏秦的"长短术"。因为由小而大的想像过程,会使人体味到天高地厚与自己的藐小感情。司马迁说当时的"王公大人,初见其术,惧然顾化",这是极好的形容,也是我们认为这学说结构所造成的效果。当时列国诸侯,莫不似"夜郎自大",孟子对这伙夜郎自大的诸侯所得到的游说经验是"说大人而藐之";然而,既欲"说"之而又"藐"之,不免因傲慢对傲慢而落得格格不入。所以,孟子困于齐梁之间,而司马迁叹为"持方枘而欲入圆凿,其能入乎?"已能看到它的表面。惟独邹衍的类推法却能做到使大人"自藐"的效果;因其自觉藐小,乃能虚心求教,故司马迁称其学说为"作先合,然后引之大道",这评语正与我们的观察结果相一致。因此,我们相信司马迁所作的邹衍学说的提纲,其实就是他学说的整个体系:是一种用原始的类推法造成的宇宙论,因而它的内容也包括有两方面论述:一是上引的 AC 部分,一是 BD 部分。但因简策错乱,BC 两节错倒,乃被人抄成那等样子。现在我们加以整理之后,可知邹衍学说的主体,乃是一个由五行配列的宇宙,由空间上看,我们所处的世界,实际是"大九州"中之一微尘;由时间上看,我们生存的时代,实际是终始运行中之一刹那。关于前者,他的例证是:先验小物,推而大之,至于无垠。亦即:先列中国名山大川通谷禽兽,水土所殖,物类所珍,因而推之及海外,人之所不能睹。关于后者,他的例证是,先序今,以上至黄帝,学者所共术,大并世盛衰,因载其机祥度制,推而远之,至天地未生,窈冥不可考而原也。并称引天地剖判以来,五德转移,治各有宜,而符应若兹。

这样,我们就了解他著作的大意,前一记述,是由中国说到人们所未尝见的外国去;后一记述,是把学者所共用的托古立制的方法而说到黄帝;其中并用阴阳消息的原理来说明那一盛一衰的世代,而记载那消长原理表示于人世间的现象(机祥)。但其中最可注意的,是关于后者的类推,包括有自下而上(先序今以上至黄帝)与自上而下(天地

剖判以来)的两种解说。所以我们怀疑他的五德终始是含有相生相胜的矛盾律。凡顺于自然的是五德相生律;起于人事的是五德相胜律。前者用于天时,后者用于人事。

四、五德终始论的构造

依《汉志·阴阳家叙目》称《邹子终始》五十六篇:其书久佚,今所余者尚不足其一鳞半爪,倘细按之,所谓《邹子终始》,犹不特原书不存,则其名称亦颇不一。司马迁叙《孟荀列传》,称之曰《终始大圣之篇》;叙《封禅书》又称之曰《终始五德之运》;叙《历书》又称之曰《五德之传》;而桓宽《监铁论·论儒篇》则称为《变化终始之论》;而《论邹篇》则又称之为《大圣终始之运》……凡此参差不齐的书名。皆在《汉书·艺文志》之前。倘若《汉志》《邹子终始》的名称系出于刘向或刘歆之手,则在二刘以前,不特书名未定,即其篇数亦未分割为《邹子》及《邹子终始》二种书名了。我们细按《监铁论》的上下文义,知道桓宽的引称此书,纯是依据《史记》的记载,本非亲见此书而作的提要,至于司马迁的记述,则是深深体会"终始"的要义,所以他或称"大圣",或称"五德"而终不离乎"终始"二字。刘向刘歆区别《邹子终始》和《邹子》为二书,则又显见邹子著书十余万言,百有余篇,但关于《终始之运》的只有数万言,五十六篇;其余四十九篇,当是一些杂说,如《大九州》之类。

但是很奇怪的:司马迁在《孟荀列传》中说邹衍作《终始大圣之篇》,又说他作《主运》;而在《封禅书》中则说"邹衍之徒"论著《终始五德之运》,邹衍则以《阴阳主运》显于诸侯。这样叙述,如果不是为着"修辞"而是纪实的话。会使我们怀疑;那《终始大圣》和《主运》是邹衍著作的;而《终始五德之运》则是"邹子之徒"著作的。于是,这里面便有两个问题:(一)《终始大圣之篇》与《终始五德之运》二者是否同一书名?倘非同一书名,而此书有何差异?(二)《终始大圣之篇》与《主运》,是否同一书名,倘非同一书名,则此二者又有何区别?关于这两个问题,向来无人注意。第一问题,大家皆以为文人修辞工夫,有时

故意变化语法以求文气的活泼。然而,称“邹衍”与称“邹子之徒”,这样互文可以看成一个意思么?前者是“专指”,后者是“泛称”;既是泛称,则非专指一人;因此,我们怀疑,邹衍确有《终始大圣》之篇,而此篇曾经“邹子之徒”为之推广,乃有众多的《终始五德之运》。换言之,《终始大圣之篇》是邹子之徒所崇奉的“经”,而《终始五德之运》则譬如邹子之徒所各自论著的“传”或“记”。证以司马迁的记述,他在《孟荀列传》中说:“邹奭亦颇采邹衍之术以纪文”,这或者就属于“邹子之徒”之一。更证以《汉志·阴阳家》列“《公梼生终始》十四篇”且注曰:“传邹奭终始书”,这又可说邹奭确有终始之书而公梼生传之,为“邹子之徒”之二。此外,虽不著“终始”之名,而《汉志》所列阴阳家,其属战国时人者,尚有公孙发,桑丘子,闾丘子,将丘子,容成子,杜文公,冯促,南公,韩诸公子等;而五行家又列有三十一家;班固说:“其法亦起于五德终始”。倘以是观之,传至汉世为司马迁刘向刘歆所及见的“终始传”即已如是之多;这许多的“终始”既不能都说是邹衍的著作,而谓之“邹子之徒”,就显非故意玩弄笔法的记述了。更进而言之:我们以为邹衍只著作《终始大圣》之篇若干言,《主运》若干言,此外都是后人附入的“杂说”,所以后来被区分作两部分,一为《邹子》,一为《邹子终始》。然而《终始》一书既分作五十六篇,而只说“大圣”一事,似很多余,必然其中所说的必不止一事,且兼有其他论证,而这论证又非一般人都能了解的,所以司马迁敢说“燕齐海上之方士,传其术,不能通,然则阿谀苟合之徒自此兴,不可胜数也”。我们虽不能说“邹子之徒”就是“方士”,但因不能共通而各自发挥,乃有许多《终始五德之运》的论著则近乎事实了。辨明这点事实,对于考证邹衍遗说是有益的。第二问题,《终始大圣之篇》与《主运》,究竟有何异同?在《孟荀列传》中,司马贞于《主运》之下引刘向《别录》云:“邹子书有主运篇”,《主运》既仅属邹子一百零五篇之一,当然,这一篇倘不属于《汉志》所列四十九篇的《邹子》,亦当在五十六篇的《邹子终始》内。历来读者皆从大处着眼,不把《主运》看作问题。然而我们既认司马迁的记事并非玩弄“笔法”,则其于邹衍遗说中独标《主运》之名,且载明是在燕国作的,便不能不认有特殊的含意。尽管在邹衍遗说的体系中,《主运》与

《终始五德之运》是一个系统的叙述，但与《终始大圣之篇》，似宜有若干不同。关于这一点，近人钱穆以为《终始》与《主运》不是同书的名称，前者是依"五行相胜"的原理，后者是依"五行相生"的原理。

> 《古史辨》五下六二一页：邹衍书，本有两种……《五德终始》是"五德之次从所不胜"的，所以说"虞土夏木殷金周火"。而"五行相次转用事随方面为服"是东方木，南方火，中央土，西方金，北方水，春夏秋冬，相次用事的，如《吕纪·月令》及《淮南·天文训》及魏相奏议所说。

钱氏根据《汉书·郊祀志》注引如淳之说。他认为如淳注《终始五德之运》曰："今其书有《五德终始》，五德各以所胜为行，秦谓周为火德，灭火者水，故自谓水德。"又于《主运》下注曰："今其书有《主运》，五行相次转用事，随方面为服也。"我们在前已怀疑如淳所说"今其书有……今其书有……"只是依据《汉书·艺文志》所列邹子书名而妄为之说，未必是亲见过那些书的内容。果真如此，则他的注语本不可靠，我们更何所据而区别它们是依相胜或相生的原理而作的《终始》呢？现在我们所得而知者，邹衍确有两条遗说在：一是讲四时改火的，是依五行相生的原理；一是讲四代更迭的，是依五行相胜的原理四代更迭，是讲帝王之运；而史记所称"主运"，毛本官本皆书为"王运"，而如淳注语亦作"王运"；姑无论其原文为"主"字抑是"王"字，但"主运"皆似是说帝王之运，然则《主运》篇岂不就是那依相胜原理而言四代更迭的帝运么？至于《终始大圣》，依我们所知司马迁用"大圣"二字，是指"受命而帝"者（详见下章），既指受命而帝的终始，岂不又与"主运"相同？因此我们认为《终始大圣之篇》就是"主运"，它说的是"真命天子"，关系重大，故司马迁特别强调这个篇名。至于"月令"一类，随方面为服的，只讲一年之中王者施政的终始，可能是邹衍套取古月政之书而加阴阳五行化，成为"王居明堂"之礼，这是他先完成的。关于王居明堂之礼，其书，今虽不存，但郑玄尝据以注《礼记·月令》。

> 礼记月令孟春……赏公卿诸侯大夫于朝,注引王居明堂礼曰……孟夏……毋休于都,注引王居明堂礼曰……仲秋……脩仓,注引王居明堂礼曰……水始涸,注引王居明堂礼曰……仲冬……取之不诘,注引王居明堂礼曰……季冬……大合吹而罢,注引王居明堂礼曰……

观其四时所引,则可知此礼亦列四时;再观其所引之文,则此礼与月令为同类,其所言者是随"方"而为服。"方"者谓明堂之四方,如"青阳""总章""明堂""玄堂"而变易其服色,"面",于此无意义。郑玄如淳时代相接,郑玄所引,疑即如淳所见之书,但约称其名为《主运》,犹如其称《邹子终始》为《五德终始》一样。现在我们倘据这两个篇名而顾名思义,则知如淳两处注语,恰好互易。因为"主运"二字难于解释为月令之类的文章;而"五德终始",倒很像《月令》。稽之《淮南子·时则训》列叙五时十二月,而于孟春则曰"盛德在木",孟夏则曰"盛德在火",于季夏则曰"盛德在土",孟秋则曰"盛德在金",孟冬则曰"盛德在水";至十二月又结之曰:"……星周于天,岁将更始"。据此文义,岂不是名符其实的《五德终始》篇?然而,《月令》之文,早见于《吕览》,司马迁读过《吕览》,如果《五德终始》就是那种《月令》,他必不至秘而不宣。因此我们认为邹衍所作《五德终始》,并不完全是《月令》,而当属于《管子·四时篇》及《淮南子·天文训》中所列的"时令"或"时政"之类的文章。这种文章是据阴阳透过五行相生的原理而作王者一年行政的纲领。《礼记·礼运篇》,大部分文章就是这种"时令"或"时政"的说明,而曰:"夫礼,先王以承天之道以治人之情,故失之者死,得之者生。"礼与生死的关系,只有在这种时令,亦即"王居明堂礼"中可以看出。因为每一时所列的行政纲领,都是体天之时而依五行相生的原理设计的,故顺"令"而行,则风调雨顺,国泰民安;倘若逆"令"而行,则百殃交集……这是可以现存的材料来复按的。

依据上述情形,我们认为邹衍之最大的创说:是把古已有之"阴阳"与"五行"两种观念合而为一,使它成为宇宙诸现象的原动力。根

据这原动力,在他一生至少写过两部书:一是小型的,五行之一年一周的终始;一是大型的,五行之从天地剖判以来一朝一代的终始。前者是王居明堂而行的时令,后者是受命而帝的制度。前者在“阴阳消息”的原理上注意其“相继生”的一面,后者则注重其“相代胜”的一面。依其消息之理;有所“消”者必有所“息”,而“消息”本即“相代胜”的一种循环,也是“相继生”的一种循环。因此,在邹衍学说的结构上本则具有“生”“克”的作用在。

这种五行生克作用,司马迁叙述邹衍的著作时,但称其为“五德转移”而未说明其所以转移之故。这种转移的原故,《春秋繁露》(第五十八、五十九)却有记载。然而《春秋繁露》一书,多载董仲舒之著作,后来便蒙上董氏之名。据胡应麟的看法,以为此书是东汉人杂辑西汉以来失传的文字。此说较为中肯。

> 《四部正讹·春秋》:隋志:西京诸子往往具存,独董仲舒百二十三篇略不著录,而《春秋》类突出《繁露》十七卷。今读其书,为春秋者仅十之四五……其他阴阳五行之谭尤众,与《春秋》不相蒙。盖不特《繁露》冠篇为可疑,并所命《春秋》之名亦匪实称也。余意此八十二篇之文即《汉志》儒家之百余篇者,必东京而后,章次残缺,好事者以公羊治狱十六篇合于此书又妄取班氏所记《繁露》之名系之。

质言之。董仲舒好言阴阳变异,他的一半学统是属于邹衍的。《春秋繁露》中关于五行生克的说明,是否全是他的手笔皆无关重要,但他在应用邹衍的绪论则无可疑。而且他把相生原理用于时令方面,这在接近他那时代的桓宽,已经说出大概。

> 《盐铁论》五十四:文学曰:始江都相董生,推言阴阳四时相继,父生之,子养之,母成之,子藏之。故春生仁,夏长德,秋成义,冬藏礼,此四时之序,圣人之所则也。

这种用父母子相生的比喻。《春秋繁露》(第三十八)尚载其全文。可见小终始之五行相生系统从邹衍直至董仲舒仍无改变。但是董仲舒的创说又在哪里呢?今人顾颉刚(《古史辨》五册下编四四四页)说得很妙:他以为董氏在终始大圣,亦即帝运的更迭方面,只割取了五德说的五分之三而造成。董氏不数五帝,只数三王,于是"五德转移"却成为"三代改制"了。三代改制之事,董仲舒的对策中屡有提议,而《春秋繁露》(第二十三)记之尤详。变"五"为"三",这是否受荀子"法后王"思想的影响不得而知;其次,这种三正与刘向《别录》所谓五胜三至(见前章引)之有无关系?我们也无从断定;但对于三代更迭之弃五行而用三统,则显为董氏的说法。这说法已使邹衍的学说系统紊乱了。接着刘向据《谷梁》《洪范》又恢复了"五"数,对帝德的转移一依时令的原理专以相生为说。刘向的《五纪论》今虽不传,而其系统却与邹衍相对立。

> 《博物志》:自古帝王五运之次有二说:邹衍以五行相胜为义,刘向则以相生为义。汉魏共尊刘说(《宋书·符瑞志》所说略同)。

但依我们的看法,刘向董仲舒实际只在帝德转移的"大终始"方面改变了邹衍的遗说,而在小终始系统上,却一直没有异说。这是西汉时代传述邹子的大概情形,据此情形我们就有理由认定现存西汉的文籍有许多可为邹衍遗说的参证。兹论列之如下:

第一,我们先就邹衍终始说的来历上考察。司马迁说邹衍著书的动机是"睹有国者不能尚德,乃深观阴阳消息而作《终始大圣》之篇"。据此,则"终始说"完全是由"阴阳消息"中来。现在我们进一步去看"阴阳消息"究竟是哪一类的知识?最早在国语楚语中,后来司马迁引之在《历书》上说:"黄帝考定星历,建立五行,起消息。"《史记正义》在此引皇侃的解释云:"乾者阳生为息,坤者阴死为消。"这话虽颇抽象,但证以后文便知其正确。所谓"消息"实即阴阳的生死或兴废的观念,而此观念从何而生,显然是从考定星历而后发生的。《说苑·辨物篇》

云"悬象著明,莫大于日月,察变之动,莫著于五星。五星运气于五行,其初犹发于阴阳"。所以依照此记载,可换作今言,即是说:黄帝造"历"而竟造出了"阴阳说"来了。这分明是指"阴阳家"是古代"历家"的支脉,而阴阳的思想是从历象中演出来的。稽以班固之叙阴阳家的来历恰亦如此。

> 《汉书》三十:阴阳家者流,盖出于羲和之官。敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时,此其所长也。及拘者为之,则牵于禁忌,泥于小数,舍人事而任鬼神。
>
> 又云:阴阳者,顺时而发,推刑德,随斗击,因五胜,假鬼神而为助者也。

阴阳家出自历家,那些"历家"在上古时代是否称为"羲和"之官,兹不暇考,但他们见于春秋时代的记载者,就是所谓"史"官 例如周内史叔兴(见僖公十六年)内史叔服(文公十四年)晋太史蔡墨(昭公廿九年)……这些人所注意的,据《左传》所载的都已经不单是"史",而是"牵于禁忌泥于小数"的阴阳家了。其中如苌弘,《汉志》列之于"兵阴阳"中,注称"周史";司马迁于《天官书》中则谓"传天数者苌弘",于《封禅书》中则又谓"周人之言方怪者自苌弘";而《淮南子·氾论训》则又有更详细的记载曰:"昔者苌弘,周室之执数者也。天地之气,日月之行,风雨之变,律历之数,无所不通。"我们看了苌弘的资历,就很容易得到两点了解:一、苌弘实际已具备了"阴阳家"的资格,但当时不以此相称,可见阴阳家之名是后起的。二、苌弘的时代即已开始作"怪迂之变",但他只把历象与禁忌小数鬼神相傅会,还未把历象整个化作禁忌小数或鬼神的东西。大概这第二点必待到第一点,亦即"阴阳"成为"家"时才始完成;倒转来说,亦即第一点必待到第二点的论说成立之时,才始有阴阳家出现。然则,战国时代的"阴阳家"所以异于春秋时代之"史"者,关键即在于此。我们在前文已经怀疑那"建立五行起消息"的黄帝,是战国时人捧起来的,现在再把这句话与司马迁在同书里所说"战国……独有邹衍明五德之传,散消息之分"的话互

相参详,就可以知道后一句是纪实的,而前一句则是邹子之徒所假托的。倘若抹去这假托的黄帝,而直说"邹衍考定星历,建立五行,起消息",岂不正合于所谓"邹衍乃深观阴阳消息,而作《终始大圣》之篇"的意思?

其次,司马迁曾谓"邹衍明五德之传,散消息之分",但此语如何解释,颇乏晓者。清末张文虎校读《史记》,却谓"散""分"二字有误(见其《校史札记》)。我们怀疑他以"散分"二字为误者,乃出于对上文"明""传"二字之误会。因为《史记·历书》上文有"黄帝建立五行"之说,他以为"邹衍明五德之传"是明习黄帝的"五行传",倘若"传"是书传的"传",而"分"又是什么呢?因而说它是讹字了。现在我们稽诸《春秋繁露·阴阳终始》篇云:"春夏阳多阴少,秋冬阳少阴多,多少无常,未尝不分而相散也;以出入相损益,以多少相溉济也。"可知这"散分"实则含有相损益相溉济的意思,而历书里的这两字并未写错。"散消息之分"云者,就是在播五行于四时,而四时更迭过程也是阴阳损益溉济的过程,所以"散阴阳之分"六字,正指邹衍所"明"的五德之"传"。而这"传"实即"转移"或"相次转用事"的意思。证以春秋时代的"史"官,他们所发表的言论,仍不过是把肉眼所看到的自然现象例如"伏见、早晚、邪正、存亡、虚实、阔狭;及五星所行:合散、犯守、陵历、斗食、彗孛飞流;日月:薄食、晕适、背穴、抱珥;虹霓,迅雷、风妖、怪云变气"(《汉书·天文志》及《吕览·明理篇》)等等拿来与人世吉凶变异之事相傅会;还没有专就日月五星的运行中找出它的抽象的原理。这正像蔡墨时代,虽已建立了木火土金水五行之"官",但仍没有建立那五行的"德",亦即它的自然的本领。我们虽不能断定五行的"生""克"是什么人替它建立的,我们但依现存的文献来判断,怀疑它是建立于鲁昭公二十九年以后,秦始皇做皇帝以前的一段时期。因为前者在《左传》中只看到五官,到了《吕氏春秋》却载明五官别有五德了。在那一段时期,历史上没有黄帝其人,却有谈天的邹衍。因此我们怀疑五德是邹衍的创造;他创造了五德,又以各种颜色配合于五行,因而有了"黄"帝。据司马迁所知道的,自有了黄帝之后,尚有一大段时期,仍不为邹鲁的儒者所承认。

《史记》卷一,太史公曰:学者多称五帝,尚矣。然《尚书》独载尧以来,而百家言黄帝;其文不雅驯,荐绅先生难言之。孔子所传,宰予问五帝德及帝系姓,儒者或不传……

而承认之者差不多都是"方士"之流。而汉自齐学盛行以后,所谓"儒者"既认得黄帝而且也会谈天,但是齐学本身却带有"邹子之徒"的浓厚色彩。史称"董仲舒始推阴阳,为儒者宗"(《汉书·五行传》)恰是实录。

第二,从终始说的构成情形来考察。我们既知"阴阳消息",本由古代的天文气象的知识演化而来,然则所谓邹衍深观阴阳消息,实际就是把古传的天文气象的学问拿出作一番研究。为着研究这些自然现象背后的理由,不能不借助于更纯粹的数学上的知识。邹衍在数学上的成绩如何,为着他的著作皆已失传(即使没有失传的,也与他的姓名断绝了关系,使我们无从窥知),然而,据侧面的传说:他在那诸子争鸣之世,能显名于诸侯,而得到那样的尊礼,该不至于没有理由。因为当时的王公大人,纵使都是一窍不通的花花公子,但,并世的许多说士,就未见得都是盲目的人。我们能看到当时说士之"辩",绝没有辩倒邹衍的学说:有之,如《荀子》的《天论篇》,只能驳斥那信天不信人的思想而说"大天而思之,孰与物畜而制之?从天而颂之,孰与制天命而用之?望时而待之,孰与应时而使?……"这点商榷的口吻,无异于说那天命的学说虽是对的,但不合于人们日用而已。因此,我们无妨把邹衍的学说分作两部分来看,一部分是博物的知识,其中包括古代神话传说,礼俗名物,占星卜筮者的遗言往事以至野语齐谐。为着他肚子里装有这许多的杂学,所以荀子讥五行家为"闻见杂博";而司马迁看他的书,则称为"先验小物,推而大之"。他如何先验小物呢?我们怀疑淮南子的一些记载,正是如此。

《淮南子》卷三:日者阳之主也,是故春夏则群兽除,日至而麋鹿解。月者阴之宗也,是以月虚而鱼脑流,月死而蠃蛖膲。火上

> 葶,水下流,故鸟飞而高,鱼动而下。物类相动,本标相应,故阳燧见日则燃而为火,方诸见月则津而为水。虎啸而谷风至,龙举而景云属,麒麟斗而日月食,鲸鱼死而彗星出,蚕弭丝而商弦绝,贲星坠而勃海决……

尤其最后不注意"黄河"而特注意"勃海",倘不出于燕齐海上方士之口,简直就是生于齐而老于燕的邹衍的遗说了。他这一部分似是而非的先验小物推而大之至于历史的故实,其见于《春秋公羊传》的记载,已极繁赜;更推而大之,乃至于五帝德,帝系之类的遗篇剩语,我们虽不能定哪一种是邹衍的原著,但它是这一派的真传则可无疑。因为这一部分真正是"闻见杂博,案往旧造说,谓之五行"(《荀子·非十二子》)了。然而,他由此更推而上之,就到了纯粹的阴阳五行说的"终始"原理了。

《易·系辞传》云"阴阳之义配日月",我们怀疑邹衍是先就"日""月"二星体,把它抽象为"阴""阳"二气;又配合以"大明生于东、月生于西"与"天右旋,地左转"的肉眼观察所得的观念而成为阴阳相对运行的原理。这个原理,证以《吕览·圜道篇》,《淮南·天文训》,历代史书中的天文律历志,差不多都在运用或说明这种理论。较正式的记载,则写出它的分秒度数;较驳杂的则牵于禁忌而凌杂米盐了。记其分秒度数的,成为"数术"的知识;凌杂米盐的,就但应用那终始的理论了。这理论所设想的宇宙本体是相生相胜的阴阳所构成的终始一元。

这个"二而一"的基本观点,我们相信邹衍只运用于五"行"的解释上,而与卜筮一门的数术本不相干。因为他的学统是承继于古天文气象之学,是"史"的系统而不是"卜"的系统,甚至可说他要藉那占星望气的术数来历倒自古以来之卜筮的术数。管子五行篇有一段记载说:"通乎阳气所以事天,通乎阴气所以事地。通若道,然后有行。然则,神筮不灵,神龟不卜。黄帝解参,治之至也。"这显然是阴阳五行家要打倒卜筮的意见。虽然二者都在努力使迷信变做真实,但阴阳毕竟有数术的基础,所以邹衍当时能大行其道;其且在他死后,龟卜之徒还剽窃他的遗说,使八卦套上阴阳而生"卦气",五行也变作"九宫"。这

样一来，连韩非都不能分辨清楚，以为邹衍也是"凿龟数策"的人物（见《韩非子·饰邪》篇）。换言之，五行与八卦本不同源，尽管后来，二者弄到水乳交融的状态，但从较可信的材料看来，要追踪邹衍的遗说，我们不能采用易阴阳一派的演义。例如易系辞传之"刚柔相摩"即接上"八卦相荡"，尽管八卦后来被配以八风亦与气候相合，但它本来不出自天文气象方面的知识则甚显然。故惟有以阴阳加于五行列为四时，才像个邹衍的学说。

所谓"历象日月星辰"，所谓"深观阴阳消息"，我们认为这两句话只说一件事，那就是观察日月五星运行的现象，尽管其中有若干观测上的变化，但它们全是周天的，是终而复始的。在终始之间由于相对的阴阳而生变化。但这变化绝不像易阴阳所说的须由"摩荡"而生，而它只是由于顺逆的循环而生的消息。这点意思，我们以为《春秋繁露》所记载的，有些颇近其遗说。

> 《春秋繁露》第五十一：天之常道，相反之物也；不得两起，故谓之一。一而不二者，天之行也。阴与阳相反之物也。故或出或入，或左或右，春与俱南，秋与俱北，夏交于前，冬交于后。并行而不同路，交会而各代理，此其文与天之道，一出一入，一休一伏，其度一也。

其意盖谓天道虽是一元的，而阴阳虽是相反的二物，但在其循环周流时，阳出则阴入，仅见其一；阴出则阳入，亦仅见其一。但这"出入"只是一隐一显的变化，从其变化的大体上看：半周是阳显而阴隐，半周是阴显而阳隐。其表现于天时，则前者为春夏，而后者为秋冬。其交差点一在西北（据天而言当为"东北"），于天时为冬至；一在东南（据天而言则是"西南"），于天时为夏至。冬至阳出而阴入，夏至阳入而阴出，而二者循相反的轨道周流。

> 《春秋繁露》第五十：天之道：初薄大冬，阴阳各从一方来而移于后。阴由东方来西，阳由西方来东，至于中冬之月，相遇北方，

合而为一,谓之日至;别而相去:阴适右,阳适左。适左者其道顺,适右者其道逆。逆气左上,顺气右下,故下暖而上寒,以此见天之冬……

阴之轨道向右,阳之轨道适左。因为古天文的观测都认为"天右旋地左转";故以适左者为顺道,而向右者为逆转。由这顺逆,便显成两种相反的气象;顺道者,其气暖,适宜于生物;反之,其气寒,适足以杀生。生物之意义,用"德"字以表之,杀生的意义,则用"刑"字以表之,故阴阳又具有"刑""德"之义。不过在阴阳从反向周流的过程,必具有渐进的气象,而此气象,即由小趋大,故一"终始"之间,实具小阳大阳小阴大阴的节次。

《春秋繁露》四十八:天之道,终而复始。故北方者,天之所终始也,阴阳之所合别也。冬至之后,阴俯而西入,阳仰而东出,出入之处常相反也。多少调和之适,常相顺也……多胜少者倍:入者损一而出者益二。天所起一,动而再倍,常乘反衡再登之势,以就同类之相报,故其气相侠而以变化相输也。春秋之中,阴阳之气俱相并也:中春以生,中秋以杀,由此见之。天之所起,其气积;天之所废,其气随。故至春,少阳东出就木,与之俱生;至夏,太阳南出就火,与之俱暖,此非各就其类而与之相起与?少阳就木,太阳就火,木火相称,各就其正……至于秋时,少阴兴,不得以秋从金,从金而伤火功。……

少阳为春,太阳为夏,少阴为秋,太阴为冬。春夏秋冬,配以木火金水。木生火,是一相生的系统;但火不生金,故少阴之兴,不得便以秋从金,这里恰是个顺逆相反的交界,过此交界,则又由金生水,成为相生的系统。质言之,阴阳是相反的系统,在其由小至大的周转过程,从顺道看来,春夏秋冬是一终始,但从木火金水的相生律上看,实不连贯,故于夏秋之间,配之以"土"。然而,土在阴阳消息原理上,实际没有关系,所以它在时序上的位置是"季夏",是很勉强的;在五行顺序上

在"火""金"之间,也是很勉强的。因此,由来解释很不一样,但其大意仍是相通的。有的说:土混合于四行之中;水火金木,非土不可(《白虎通·五行篇》);有的说,土是地的别号(《五行大义》第一引王肃说)。"地"与"天"相对承接,倘仅言"天时"的终始,殊无"土"之必要,而但有春夏秋冬而已。但春夏秋冬之得以表见者,实由有"地"之故,无地即亦无所谓四时。故其配列,乃以"土"居于五行之中央,亦恰与天之五星位置相同。

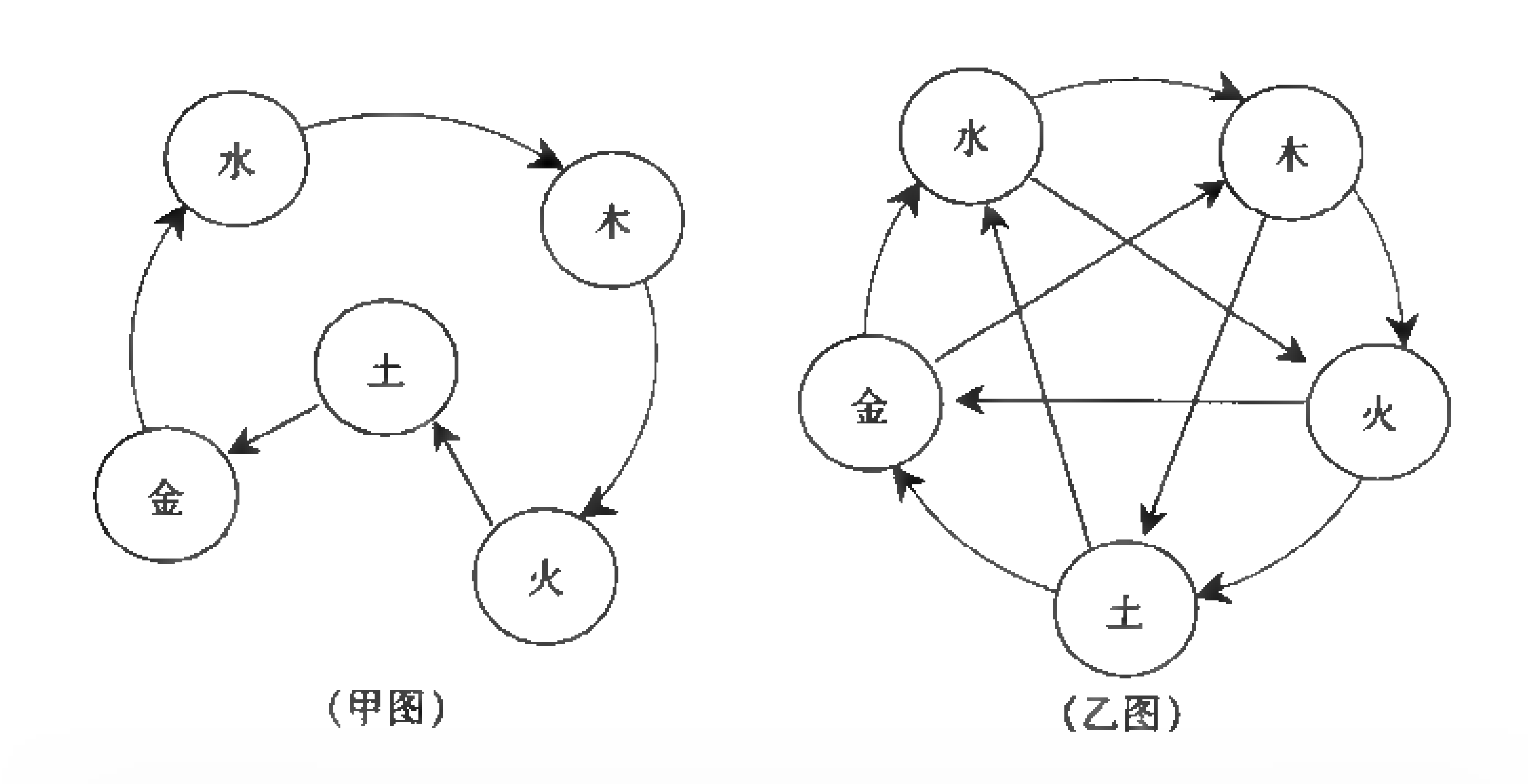
> 《春秋繁露》第四十二:天有五行,一曰木二曰火三曰土四曰金五曰水。木,五行之始也;水,五行之终也;土,五行之中,此天次之序也。木生火,火生土,土生金,金生水;此其父子也。木居左,金居右,火居前,水居后,土居中央,此其父子之序也……五行之随,各如其序,五行之官,各致其能。是故木居东方而主春气……水居北方而主冬气……土居中央,为之天润。土者,天之股肱,其德茂美,不可名以一时之事,故五行而四时,土兼之也……

这种土居中央之解释,是否邹衍之旧说,我们不得而知。但有了土,而五行相生律始得完成,则甚显然。像这样以阴阳消息判为四时列为五行,不能没有五行相生的意义在,而谓邹衍的终始说是以"相胜"立体,便是一偏之见了。要说他以"相胜"立体,实应从阴阳相对的形式见之。那形式是春木夏火皆属阳,秋金冬水皆属阴,以少阳对少阴,以太阳对太阴,于是乃有水火与木金之相对。但是很奇怪,这个相对的形式,恰和相生的顺序一样,其中木金水火虽相对而不相胜,因为金能克木,而木不克金;水能克火而火不克水;中间必须安置一个土,乃成为木克土,土克水,水克火,火克金,金克木,木又克土的一种相胜的终始循环。揆其原因,正出于相生律的同一症结所在,亦即:相生律之列于四时,秋金冬水春木夏火,皆循相生之理,惟有夏火秋金之间却循相克之理,若使顺道而行,中间没有土,则春秋不能相生,亦且使相对的水木之间亦不发生相胜。今人顾颉刚未注意及这关键,以为这是无法解答(见《古史辨》五册下篇四九四页),其实它的定理应该

是:水木火土金,顺位则相生,隔位则相胜。

> 《春秋繁露》第五十九:天地之气,合而为一,分为阴阳"判为四时,列为五行……五行者"五官也,比相生,间相胜,故谓治。逆之则乱,顺之则法。

顺位则相生,隔位则相胜,亦即:"比相生,间相胜"的定理。但是,倘依这个定理来看,五德终始的构造,实际可以把"土在中央"之中央视为方位(空间)上的中央(如图甲),亦可视为周期(时间)上的中央(如图乙)。换言之,土在中央者,可兼时间或空间二种解释,但二者作用颇不相同,兹附图以表之。



(甲图)　(乙图)

倘就甲图来看,五行的转移便不会成一圆周,所以它只是空间性的,亦即属于"地"的排列。如果邹衍真有九州说的时候,其舆地的思想结构,则当从这甲图。然而用于时间方面,亦即属于"天"的,则应如乙图的结构。循着圆周进行的是"比相生"的系统,从相对方面的是"间相胜"的系统。不仅这两个系统的趋向不同,而且和甲图的方位系统也不一样。因此五行之用"五时"与"五方",应为不同的两种构想。至于同属五时的,又有相生相胜的二种作用。我们就乙图看来,五行

相生的转移是循圆周进行,其中没有什么疑问,但古人常把甲乙两图的结构混合起来解释。

> 《白虎通·五行篇》:五行者何谓也?谓金木水火土也。言行者言欲为天行气之义也……水位在北方,北方者阴;阴气在黄泉之下任养万物。水之为言濡也,阴化沾濡任生木。木在东方,东方者阳,阳气始动,万物始生。火在南方,南方者阳在上,万物垂枝,阳气用事,万物变化也。金在西方,西方者阴,阴始起万物禁止;金之为言禁也。土在中央者,主吐含万物;土之为言吐也。

这种解释,使得五行五方都只其有"喻辞"的意义而不含有实际的意义,显然是邹衍死后,人们不能通达其说的一种解释。依我们的看法,邹衍立说,如果都曾"先验小物",则其五行相生,或仍有其实际的含义在。《洪范》五行,以"水"居首,水位配在北方,由阴阳消息看来,北方是阴阳起讫之处。《春秋繁露》云:"北方者天之所终始,阴阳之所合别也。"(《阴阳终始篇》)《五行大义》云:"天以一生水于北方"(卷一),似乎都是承那天地创生的绪说而来。有水而后生木,有木而后生火,木经火而化为土,这种相生的程序,可以说从人类能钻木取火,和种植百谷以来就有的经验。至于土之生金,尤其金之生水,那经验就不是太原始的,因为须待人类懂得利用矿物,而且懂得熔铸矿物的时代,才会有这金生水的经验。关于矿冶之事,战国时代已从青铜进至冶铁的知识,因此,土生金,金生水,乃为常识上的一种征验,倒不必用"喻辞"来表达五行相生的意义。惟独用这常识来讲阴阳消息而配以四时五德,这才变成非常识的了。这非常识的部分,显然纯属于理论,在理论上的五行必须如此相生或相胜,我们都只能认它是邹衍所作的"假定",而非绝对的事实。正像土之生金,未尝不可说为土能生木;水之克火,亦未尝不可反言之,而曰火能克水……。惟独我们既承他的假定,才可从其理论中检寻。依我们检寻所得,认为邹衍的五德终始说,本即兼具相生相胜的作用。因为阳息则阴消,阳消则阴息,据这阴阳消息之同一理由,五行之中,有所"生"的亦即有所"克"的。

正像《淮南子》所记："木壮"之时亦即"土死"之日，"土壮"之时，亦即水死之日……

> 《淮南子》卷四：木壮，水老火生金囚土死；火壮，木老水囚金死；土壮，火老金生木囚水死；金壮，土老水生火囚木死；水壮，金老木生土囚火死。

木壮火生，是相生的顺序；木壮土死，则是相胜的顺序，而两个顺序本来都在一个五行周转之中，但顺序之排列（见上图乙），凡属相胜的，就恰好在它的隔位上，乃成为"间相胜"的定理。不过这种间相胜的作用：木胜土，土胜水，火胜金，金胜木，依其假定又似是单方面的，实际不能称为"相"胜（因为木虽胜土而土并不胜木）。由这点特性看来，我们乃知五德终始的循环是一种"往而不复"的循环，所以无论相生或相胜都只有片面的生或克，并没有反复的生或克。这种"往而不复的循环"所根据的原理则又显然出于"时间"的观念。惟有时间才是往而不复的。所以木之生火，而火不生木，犹如春之生夏而夏不复生春；同理，水之克火而火不克水，亦即水壮火死，既立冬即不复有夏，即有之，亦属于第二终始而非同一年间。因疑《淮南子》所谓"六合"，其表示于政事之变应上者，亦即据此"间相胜"的定理来设计，

> 《淮南子》卷五：六合：孟春与孟秋合，仲夏与仲秋合，季春与季秋合，孟夏与孟冬合，仲夏与仲冬合，季夏与季冬合……故正月失政，七月凉风不至。二月失政，八月雷不藏。三月失政，九月不下霜。四月失政，十月不冻。五月失政，十一月蛰虫冬出其乡。六月失政，十二月草木不脱。七月失政，正月大寒不解。八月失政，二月雷不发。九月失政，三月春风不济。十月失政，四月草木不实。十一月失政，五月下雹霜，十二月失政，六月五谷疾狂。

其间虽相去六个月，但恰为春与秋，夏与冬，亦即木与金，火与水之相对应。至于金木，水火，土水，火金，其所据为相克的理由，或与相

生的理由同出于当时的常识:以金伐木,以水灭火……以火熔金……等经验;此外所为"报仇"等解释当为后起的谬悠之说。

> 《白虎通·五行篇》:木生火,火生土……木王火相土死。土所以死者,子为父报仇者也……火生土,土则害水,莫能而御。五行所以相害者,天地之性:众胜寡,故水胜火也;精胜坚,故火胜金;刚胜柔,故金胜木;专胜散,故木胜土;实胜虚,故土胜水也。

这些解释反而支离不通。因为同时以水为"众"又以水为"虚",以火为"寡"又以火为"精"……"性"既不定,则所说的等于信口开河;要说众胜寡,金何尝不寡,而能谓其为水胜金么?至于比这稍早的解释:

> 《春秋繁露》第五十八:木者农也,农者民也,不顺而叛,则命司徒诛其率正矣,故曰,金胜木……火者大朝有邪谗荧惑其君,执法诛之,执法者水也,故曰水胜火……土者君之官也,君大奢侈,过度失礼,民叛矣,民叛,其君穷矣,故曰木胜土……金者司徒,司徒弱,不能使士众,则司马诛之,故曰火胜金……水者执法司寇也,执法附党不平,则司营诛之,故曰土胜水。

则比《白虎通》的解释更为不通。因为五行既已成为抽象的原理,依据原理来解释人事则可;倘反据人事来命名那些原理,则成为倒果为因了。因此我们也不认为这是邹衍的五胜说。比这稍早的,兼合有相生相胜二义,而从五行的作用来说明的,例如《淮南子·地形训》云:"以水和土,以土和火,以火化金,以金治木,木复反土。五行相治,所以成器用。"这里以"治"来说,是相生的。这样就现实物质所作"生""胜"的解释,反较接近邹衍先验小物的说法。比这更早出的,例如《吕氏春秋》所作符命的解释,那至少是邹衍《终始大圣篇》中五胜的见解。

> 《吕氏春秋·应同篇》：黄帝之时，天先见大螾大蝼。黄帝曰：土气胜。土气胜故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木，秋冬不杀。禹曰：木气胜。木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水。汤曰：金气胜。金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火……文王曰：火气胜。火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必水……水气至而不知数备，将徙于土。

其中虽不说明相胜的理由，但历来的读者皆以为《吕览》成书在秦始皇称帝之前，秦始皇后来曾依五胜之理实行过“其事则水”的改制，而此文仅预言“代火者必水”，可见是在秦皇尚未得势之时说的话。清人马国翰便认这是邹衍的终始五胜说，但是仅据上面这点理由而定此文为先秦的或竟是邹衍的遗说，我们稽以史实，尚有可疑。第一，诸子传说，出于汉文帝之世，故此文之编入《吕览》，亦不能早于是时。第二，是时已有张苍之汉当水德说与贾谊公孙臣的汉当土德说之对立。而此处言“水气至而不知数备，将徙于土”正是彼二说的争执点。第三，张苍为秦时柱下史，见过邹衍遗说，且明知秦之改制并无“天先见水气”之事，以为“汉乃水德之始，故河决金堤，其符也”（见《史记·封禅书》），与此处不知数备二语相呼应。因疑此文乃汉初人推演邹子之说而为之者。但其中仅称“×气胜”，实较后人之解释为近于原说。其故有三：一、邹衍遗说，虽则存世极鲜。但从现有较可信的材料窥之，他对于气象的言论多于天文，亦可说他基本的学问在于“测候”而不在于“占星”，故他所有五德转移的观念，与其谓出于日星之运行，不如说是出于气候的转变。以气候为主，而五行相胜，称“气”胜，乃属当然。二、此说在言大圣之运，据司马迁的记载，邹衍在燕作《主运》，依其构想；水德乃北帝之符，故曰“水气至而不知数备，将移至土”二语，更似邹衍对燕昭王说的话（说详后文“大的终始”章）。三、自六国合并于秦，在历史上并无一个因水德而王的事实。有之，只有秦始皇之随便附合。但他既短祚而终，汉世明习历者多不承认他是真的水德之王，所以有的欲以汉高帝充当之；有的竟欲以孔子来补缺。

《史记卷》二十六:汉兴,高祖曰:北畤待我而起。亦自以为获水德之瑞。虽明习历及张苍,咸以为然。

《御览》三六一、九五五,《类聚》八八,《后汉书·班固传》注引《春秋演孔图》:孔子母征在,梦感黑帝而生,故曰玄圣。

由于这些事实,皆可证明水德之王尚未产生的传说确是出于先秦时代,一直流行至汉世仍未解决。倘以第二点来看,最需要造出"水德之王"者,惟有燕昭王之师邹衍。所以我们把《应同篇》的一段记载,认为邹衍之相胜说,当不至于离开事实。

总之,阴阳五行之变化作用,虽为邹衍立说的中心思想。但基于此一思想发展下来的论说,有用于帝王受命的,如《主运》或《终始大圣》之篇;亦有用于帝王行政的,即"时令"之类的设计。这个设计包括天文历算以及地理学说。其中天文历算之学,古已有之,故在他论说系统中不大出色,而最特别的却是由他组织古代的神话传说,依五行方位配成大的世界(司马迁称它为"大九州",但我们怀疑它是"大五州",说见后文《大九州》章)。这种世界观虽因其不受汉世学者欢迎而提出讨论乃得出名,但它在邹衍学说系统中的重要性,殊不及于时令的设计。因为他设计那些时令要证明它是一种因"时"(天文的)因"地"(地理的)洽各有宜的理由,才附带说到大九州的。

关于时令设计,我们拟于下章讨论,这里但把邹衍的阴阳五行思想结构中所包括的东西后来被分化混合而敷衍为无数杂学的种类,阴阳五行可把任何事物任何"名词"搭配上去,如道教《黄真经》以及蔡沈《洪范皇极内篇》所附列的五行属图,几乎可编成一部阴阳五行的大辞典。我们了解那搭配的原则多半是循着类推法:例如以岁星为木,于是与岁星相关的(联想的)东西也可并之于木。春天属木,因之与春天有关的亦可列之为木。如此类推,任何一类微末的东西皆可搭上五行;搭上了五行也就很容易区别它的"阴"或"阳"了。尤其在数目上,干支上,八卦上,它们本身即含有无穷的变化,因之,阴阳五行得到这些助手而它的运用就更灵活了。不特任何天象可以此类推,即宇宙间

人所不能睹的方州区域,国土人民,山川草木,鸟兽虫鱼,亦无不可适用。至于人类本身,外则顶踵耳目,内则肝心肾肺,以迄脉理血气,处处可配合以阴阳五行来解释;更精微的如貌言视听,喜怒哀乐,亦得辗转与之配合。自余政治组织,社会生活,更不用说了。不特各种礼仪都具有阴阳意义,即礼器之陈列也含有它的原理。因此,阴阳五行的理论,流传到了汉世,与它有关的著作,我们依《汉书·艺文志》的记载,已经是渗了诸子百家,倘再从那诸子百家的著作发散下来,当然会泛滥到整个的思想界。不特孔老的言论被上阴阳五行的色彩,就连那从外国来的佛说,其神妙处,往往也托邹衍的绪论来发明;这才是一种不可侮的势力。

旧文新刊

认识和表达

——孟子语法长编引论

托马斯（George Thomas）著
俞　敏　译

如果把一个石膏像摆在热闹的大街上，那末，来来往往的人或许多看上他几眼，他本人可是屹然不动的。风吹雨打，日晒雷震亦许要影响他吧！可是他是不会加以欢迎或怒骂的。假使咱们请一位高手的大夫，把他那石膏脑子挖出来，换上一块普通的人脑子，把他那石头球儿作的眼珠儿挖出来，换上一对普通的人眼睛，那就了不得了，每逢一个漂亮的姑娘走过去的时候儿，你看他的眼睛瞪得够多圆！这时候他心里怎么想法儿，我不知道，可是我想大概相当于咱们的“！”。有一天，大夫把他的耳朵通了几下儿，让他的耳朵和咱们的有同样的效用。第二天，那女郎看见他那直眉瞪眼的神气，用一串儿小银铃铛儿似的声音向他笑了几声。老天爷！他的眼睛睁得更大更圆了，他的耳朵支棱着！他心里大约又是一个“！”。有一天，这个好大夫把他的舌头和鼻子割下来了，换上普通人的鼻子和舌头。第二天，那女郎用一块巧格力糖放在他的嘴里。你看那份儿抽鼻子吧哒嘴儿的馋相儿！这时候，他心里大约又是“！！”。最末了儿，这位仁慈的大夫用极轻妙的手法儿，极小心地把他的皮剥下来，然后给他披上了一张人皮。第二天，

那女郎和他握了一下儿手，然后带着浅笑向他说："明儿见！"你看他脸上那份儿神气！这时候儿，我想他心里一定是"!!!!"甚至于"!!!!!!!!! ……"了。

人类本来是善妒的，所以我不请大夫再把他的胳膊腿儿给治活泛了。

每天，那女郎走过来的时候儿，他那两只贼眼老是直勾勾儿的迎出多远去。我说："来了。"他笑了。那女郎穿着一件儿红、白、蓝三色的衣服。我说："真漂亮！"他的眼睛挤成一条缝儿！这女郎和他握了手，送给他一粒芳香四溢的樱桃糖吃，然后用轻悄但清晰的声音说："明儿见！"然后转身走了。我说："好香！真甜！多软和！好脆生！"他脸上露出许多怪神气来。我有点儿愤怒了。我说："走了！"他恢复了他那种石膏像所该有的神气。

不但这个女郎天天来访问他，还有许多法国的、西班牙的、俄国的美女亦看得起这个家伙，常常来作一次访问。

有一天，我清早儿起来去看他，他简直不理我。谁知道他那两只贼眼满世界瞟什么！我掏出纸烟来，点着了，坐在他那石头座儿上，用后脊梁冲着他。"咱谁亦甭理谁！"我心说。突然，我听见后面有人大声说："来了！"我吓了一跳，回过头去。他那两只眼睛还是直勾勾儿的往远处瞧，脸可冲着我。他冲我一龇牙，说："来了，来了！"我顺着他的眼光看过去，可不是吗！那穿红、白、蓝三色儿衣服的女郎又来了，胸前还挂着一串儿茉莉！我向他点点头，他不理我，简直奔石膏像去了。我赌气扭过头去。好家伙！我听见后面说了一连串儿的"真漂亮！好香！多软和！真脆生！"我还听那小银铃铛儿似的笑声。又听见两个声音说"明儿见！"待了一小会儿，我回过头去。他带着点沮丧的神气，冲我说："走了！""好小子！"我心里说："真有你的，全学会了！"

他会表达感觉了。

我教给他说"你"，"我"，"干吗?"，"爱看"……

有一天，来了一个意大利女郎。金线似的头发，大理石似的白脑门儿，海水似的蓝眼睛。我有点迷惘。"喂！"石膏像叫我。"干吗?""你干吗?""看大妞儿！"我有点儿没好气儿。"你！"他笑了，"你爱看

大妞儿!""对!"我跳起来了,"妈的,全会说了!"

他会表达思想了。

就这样儿,我完成了一件旷古未有的奇迹。我把石膏像教会说话了。我给他以人类所独有的能耐:说话。

上面自然只是一个神话。不过,这是多末真切的一个神话呀!咱们天天儿在那儿实践这个神话,不过所教的不是石膏像而是咱们的下一代而已。每一个幼童学习语言都得经过这些步骤。

如果人类没有感觉,那末他要语言是无用的。生下来就瞎的人没有经验过青、黄、赤、白、黑等,所以他不会有,亦用不着青、黄、赤、白、黑等语词。同样,高低、强弱等语词对于生下来就聋的人亦是毫无用处的。同样,离开了嗅、味、触等感官,香、臭、苦、甜、软、硬等亦是不可思议的。所以咱们说:语言之存在,首先要靠感觉。

不过光有感觉是不够的。如果一个人不能记忆,那末在感官受过了刺激的时候儿,他的经验便消失了。这时候,他决不能向别人说什么,因为他所要表达的内容早已让他给忘了。咱们时常听见人家问:"刚才我要说什么来着?"而觉着可笑。假使人类只有感觉而没有记忆,他就要整天问这句话了。不对,他就要连这句话怎么问法儿都忘了。惟其感觉到的经验能靠记忆保留下来,所以人类的活动才不至于只靠反射作用。

可是光有记忆亦还是不够用的。如果人类把他每一次感觉到的经验完全记忆下来,那就太费力了,姑且不说不可能。他必须为每一次经验起个名儿,然后保存起来;正有如咱们把一样东西放在抽屉里,然后外面贴上一张纸签儿一样。下次咱们再想取用这件东西的时候儿,咱们可以按着纸签儿去找;同样,靠了"名儿",人类亦可以在脑子里那些抽屉找出过去的经验来。不过每样儿东西一张签儿可太不经济了。比如说吧,我每天至少要有三次"饿"的经验。如果每一次我都给他一个名儿,那我一辈子得用多少个名儿?何况我的经验还远不止于"饿"一种呢!于是,人类另外一种本领就有用了:他不但能感觉、记忆,他还能比较、分辨。把多少次经验放在一块儿比较,于是他发现了

他们之中的相同之点和相异之点。比如说吧,把巧格力糖、樱桃糖等口味来比一比,虽然有许多不同,但是都可以使舌头感觉“甜”。于是,人类得到概念了。他把这个易消失的东西放在抽屉里,另外,从他的社会里学会了该贴什么签儿。这个签儿就是所谓语词了。每一个语词用来代表一个或一组概念。几时有人一念某一个语词,听话的人马上会从记忆的抽屉里把那一个或一组概念,以及构成概念的若干个个别经验翻出来。所以说语词大大帮助了记忆。

概念和语词所包含的经验的数目并不是一成不变的,而是时常加多的。人每有一次新经验,就可以用同异的方法来比较、分辨。在把这次经验的性质确定之后,他就打开那装着同类性质的抽屉,把他放进去。于是,这纸签的价值就有点变动了。如果这抽屉里的新东西,数量很多,性质又有点和原有的相异,影响得全抽屉的内容有总的或局部的变质,其结果就是训诂学者所谓“引申”。有时候儿,一次新经验的内容和过去的经验差得太多了,没有一个抽屉里好意思容下他,不得不给他单预备一个新抽屉和一张新纸签儿,结果是一个新语词产生了。这是训诂学者所谓“孳乳”。

概念并不是全直接由经验归纳出来的。把两个以上的概念放在一块儿来比较,仍旧可以根据他们之中的同异来分类,然后再扩成更宽的概念。如此下去,一直到最宽的概念“有”为止。这些概念的数目是无穷的。如果继续用先前的比喻,这些抽屉并不是一个儿一个儿的单摆浮搁着的,而是大圈儿套小圈儿那么套着的。抽屉的数目是无穷,所用的签儿亦无穷,可能的语词的数目亦无穷了。

有了概念和语词之后,人类怎么用他们来表达他们的意义呢?比方说,有一个人走到北冰洋去,他的第一个感觉是眼前一片白茫茫。他所感觉的对象自然是和别的动物一样的,他感觉“有白”。这个“有”是一切感觉对象能刺激他的感官的必要条件,亦是一切语句的基本。“有X”是语言的基本命题。不过因为太普遍了,所以除了这个“有”是一种意外的,如“有鬼!”,“大有年!”,往往略而不言。所以这个初到北冰洋的人的感觉,如果表达出来,就是“白!”在这儿,人类比别的动物便宜多了。别的动物大约亦能感觉“白”,可惜他们没有适当

帮助记忆的符号，所以在他们的记忆中，只能有“！”一类的形式，而不能有“白”这个语词。要记无数次的、内容不同的“！”，自然是不可能的事，于是禽兽的记忆力亦就远不如人类。人类会用语词帮助记忆，又会利用记忆的助力创造新语词。咱们很可以说，人类的“万物之灵”这个宝座，有一大半儿是语言给他挣来的。

和“有白”同时感觉的，还有一个补足的命题“无不白”。这两个命题的含义是相同而且互相补足的。

在感觉到白而后把他叫作“白”这个程序里，就已经包有感觉、记忆、比较、判断等步骤。但是“有白”这个句子所表现的可只是感觉，并没有其他的，虽然所使用的生材料可以是经过别的手段得来。

有的时候，在得到一次新经验之后，人往往看不出这次感觉究竟与抽屉中的那一个相同或相异。在这个时候儿，他不能确切地表出他的经验的全部或一部，如果他把这个经验表达出来，就成为疑问的语句：“什么？”“谁？”（什么人？）之类。

经过一番判断之后，他肯定了这次经验究竟是和他过去某次经验或某概念相合的。他这次肯定的内心活动当然又是一次新经验。如果表达出来，就是“文王，我师也。”“初，始也。”“你混蛋！”等句子。（当然，要是他所要表现的不是后面这次新经验而是第一次感觉的对象，他的句型自然还是“文王！”这个形式。）

如果经过审察之后他还不能肯定，他的第二个语词就要是一个疑问性的：如“舜，何人也？”“那是什么？”

把上面四种句型归成两种，咱们可以看出来：前一种是用来表达感觉的，后一种是用来表达一次判断的。演绎逻辑的命题，都是属于后型的。演绎逻辑本身是否有价值，那是另外的问题。可是他的命题形式与印欧系语言的句型互为表里。以为拉丁语 scribo 的前面还需要一个 ego 的看法，大约是受了演绎逻辑的影响的。如果不然，就是印欧语言有这么一种趋向，可以促进演绎逻辑的产生。他们的句型是这么着：每一个句或命题，必须含有两部分，第一部分是“主语”，第二部分是“述语”。每个句子或命题都是 a = b 的形式。这个办法好坏留到后文去讲，咱们只指出一个要点：这是他们的习惯，并不一定是任何

语言都得遵守的!

单用一个语词来表概念或感觉,有时候不够精细的。比方说吧,单说"人"不够精细,必须把他的范围缩小,所以加上"好"来规定"人"的范围,就成为"好人"。同样,还可以有"花红"和"狗叫"等。如果用来表感觉,他们所表达的就是"有好人","有花红"和"有狗叫"。这种用许多语词交相限制地组成的单位,咱们叫作字组。一个字组亦可以用来作一次独立的表达,成为一个句;亦可以不那么着。咱们说"交相限制",因为在"花红"这一组里,不但"红"不是布的红或太阳光的红,就是"花"亦不再包括白花或黄花了。假使古人曾经创作过一个语词,来代表这个意义的话,这一组就会缩成一个"荭"(音烘)这一类的语词,有如古人把"牛叫"叫"牟",把"马大"叫"驵"一样。自然,这种情形不见得便宜。因为十个散语词,每两个作一组,可以配成九十组,再加上这十个语词本身的价值,咱们就可以有一百种表达法了,当然比用一百个便宜。齐侑匐教授在他的《语言的心理生物学》又名《动力语史学》中有一段有趣的解释:他以为像"和我同父同母比我岁数小的男人"所以叫"弟弟"这末个简短的名字是因为使用次数极多,至于"我母亲的弟弟那个填房的后老婆的带肚子四儿子",则因为使用次数极少,所以犯不上制专字。[1]

语词的交相限制,交相规定,是以地位的接近来完成的。在世界的各语言中,普通是把"核心"(nucleus),受规定的字,放在后面。这个习惯是与人的本能相反的。据斯维特说:如果一个哑巴要表达"绿盒子"这个意义,他一定先用手比一个盒子的形式,然后再指草地。[2]这道理倒不难懂:在表达的时候,如果略去"绿",意义虽不完全,还可以勉强懂;如果略去"盒",意义就不能传达了;因此咱们可以知道,"盒"是比较重要的成分。那么在表达的时候,急于把较重要的成分先说出来,岂不是最自然的事情吗? 所以法语还保持这种安排法。别的语言所以废除或少用这个方法亦自有道理:假使用法语的排列法,在

---

1 George K. Zipf: The Psycho - Biology of Language, 1935, Boston. 页35 — 此用其大意

2 H. Sweet: History of Language. London, 1920 页39

规定的词数目太多的时候，说话人和听话人的注意力容易散漫。反之，如果把“核心”放在后面，如“大花活红虾蟆”，听话人在听见“大花活红”之后，注意力不会散漫，因为他等着那重要的核心。对于说话人，这种安排法大约是一种较重的担负。

由以上的话，读者可以看出来，咱们对于语法的见解是崭新的、经验的、归纳的、科学的、动力的、发表的。与建立在二元哲学和演绎逻辑上那些亚力士多德及其徒子徒孙那些陈腐的、臆测的、演绎的、玄想的、死板的、机械的语法理论是完全不同的。咱们认为句子是由一个核心语词逐渐发展出来的——个核心有发展的潜力，但不一定完全发展出来。例如：“咱们房东的小灰母马跑了”这个句子的发展程序如下：

> 跑了。就是跑就完了吗？不是
> 马跑了。就是马跑就完了吗？不是。
> 母马跑了。就是母马跑就完了吗？不是。
> ………

诸如此类，对演的发展下去，直到无穷。

在平日，这发展的程序只经过一两个阶段就停止了。在这儿，我要请读者原谅我专擅，我要指出一个“充足表达定律”（Law of sufficient expression）。在解释之先，请先说明几个名词的定义。在人使用语言的时候，他把意义用语词表达出来，如以“二”来表一加一：这叫“表达”（expression）。还有些并没有表达的过程但亦被人了解的成分。比方说，我说：“Ghobkun schleks miedar”，没人懂得这是什么意思，我自己亦不懂。可是如果假定这句话是英语的 Sbj + vb + Obj 句子，我就懂得 Miedar is schleked by ghobkun; Ghobkun is the schleker; 等等。这些了解的来源，并不是表达，而是“默喻”（implication）。此外自然界的环境有许多不必表出来的，人就省去了他们：咱们不说：“太阳系地球上亚洲的中国台湾省的台北市内的国语推行委员会，位于东京若干度，北纬若干度……于中华民国三十五年九月十日，即阴历戊戌

年中秋……的职员张三、李四……用腿跨步……到饭厅……”而说：“他们吃饭去了”。这种省略叫作“留抑”(suppression)。凡是研究“表达”的工作是“字典学”(lexicography),研究“默喻”的工作是语法学(grammar)。人类说话,把一个句子发展到什么程度,要看自然环境和上下文能补足意义到什么程度而定：一位青年的太太向他先生表示“我反对你的见解”只用一个“降升降”调的 m 就行,贝尔纳斯向莫洛托夫表示同一意思则需五百到一千字亦未可知。同样,对于“咱房东的小灰母马呢?”,咱只要回答“跑了”就够了。对于“老二,你忙什么?”,咱就得说“咱们房东的小灰母马跑了”。因此咱们说:环境与上下文的补足力越大,留抑越大,表达越少。前二者成正比,后二者成反比,一三成反比。这叫“充足表达定律”。咱们这句话里的“表达”亦包有“默喻”。

依咱们的看法,每一个句子都是由一个核心发展出来的。(这并不是说:人类使用语言的时候儿,每句话都在脑子里发展那么一下子。他们只按习惯而行,不过“暗与道合”,并不是自觉的。)因此咱们认为一个核心语词和一个句子的差别,只是数量的差别,不是性质的差别亦能用这种看法去说明无论多长的句子:从一个语词到无量数。再看亚力士多德语法,因为每一句至少需有一个“主语”和一个“述语”,所以对“好!”这一类句子,不能认他为句。但是他们总还不好意思不承认他们是“人话”。于是有的称他们为“语词句”——多奇怪而矛盾的名字！有的不管三七二十一的随便“增字解经”,有的竟称他们为“感叹词”！再看他们因为有许多成语并不依演绎逻辑的句型组成,便说这部分东西里面没有法。这有如说,在一支如法编制的军队之中,有几个伞兵群,他们的编制法是“乌合”,他们的任务是“胡捣乱”式的独立作战！这种见解是极可笑的！

“狗咬”、“马跑”等句子,往往被人误会成与“甲,乙也。”“你混蛋!”是一个型的。这是错误的。因为马跑只是一次经验的对象,而“甲,乙也。”乃是一个主观的判断。判断是可以有错误的;而表达经验则不注重判断,虽然这表达所用的语词可以是经过一道判断的手段选来的。许多西方学者误会了,以为第一类的经验的表达亦须有 a = b

的形式和内容，所以把“马”认为“主语”，“跑”认为“述语”，来符合演绎逻辑。甚至于有人认为“马跑”是不充分的，应当说成“马是正在跑的”，或“马是正在跑的马”。中国的语法学者就有的原封搬过来，认为“花红柳绿”应当说“花是红的花”，“柳是绿的柳”。其实这两组句子的意义是不同的：后两句只是在上下文或环境已经把“有花”和“有柳”表达或补足之后，才有用处。前两句根本是另一类句子，现在混为一谈，都是上西洋人的当而已。惟其苛求“一主语一述语”的形式，日耳曼语系才会有 Es regnet 的形式，而中国的语法学者又有的原封搬过来，认为“下雨了”是“天下雨了”或“上帝”，或“马王爷”，或“王三奶奶”在那儿“下雨了”。

这种把经验劈成两半儿的习惯倒是好多语言中都有的。他的来源怎么样呢？咱们时常把“花红”之“花”或“狗咬”之“狗”当作思想的出发点这个习惯究竟怎么养成的呢？请读者先反想一下，语言最大的用途是叙述已经发生的事。现在，假设一个人叙述一件他曾经目击的故事，他所经验的本是一串儿“有 X”。例如“兴，食，驾，出，田，获……”。如果他把这些核心发展开，往往成为“子兴，子食，子驾，子出，子田，子获……”。在一连串儿句子里，他发现了一连串儿“子”，自然就容容易易地认为这个“子”是一个颇为重要的成分，把他称为“主语”，认他为一个思想的出发点了。

这种恶习对于西方人有极大的影响。因为每句里必有一个主语和一个述语；又因为述语中必须含有一个动词；又因为传统的语法对于动词的定义是“表一件动作的词”——因此英语 rest，静止，亦是一件“动作”——于是他们认为天地间每有一件事发生，必得有一个某人或某物在那里作主语或原因(cause)。他们忘了因果只是人类一种了解外界的工具，一种有色的眼镜，让一切为他所感觉的蒙上一层他自己的颜色。他们忘了人类带这副眼镜只是一种功利的手段，只为得是他自己了解方便，误以为天地间一切事物必得各有原因。把这个错觉推衍下去，势必得造出一个天地万物的最初原因来，或称之为“上帝”，或称之为“绝对精神”。这个错觉还带给他们一个灾害：他使他们忽视了自然界的真相，而以为自然界本来就带着他们的有色眼镜上的色

彩。于是有“你”和“我”之分、有“彼”与“此”之别。这是佛家所谓“我执”。还有“神圣”与“魔障”之分,“拥护”和“铲除”之别。这是佛家所谓“法执”。合起来是:“我神圣,该拥护;你魔障,铲除你!”这些字句像咒语似的把他们加以催眠,使他们一听见这些字句,感情大动,容忍心全失,马上盲目地去行动,而不肯反想一下子字句所代表的经验。如果用咱们的老比喻,有如一见抽屉上的签儿马上就决定把一抽屉东西全扔了一样。中古的宗教家——比魔鬼本人还残忍冷酷的人——喊一喊,多少异教徒遭火焚而死。近代的希特勒喊一喊,全欧洲千万姓家破人亡。误尽天下苍生者,其印欧系之语言乎!全世界再亦找不出来像欧洲人那么容易受字句的愚弄和催眠的人;亦再没有那么不肯向自然科学及其方法与精神低头,而必须手造一种宗教或哲学来愚弄自己的人!这群可怜虫!他们不过上了他们的印欧语句型式的当罢了!

在咱们,不但不肯把第一类的句子迁就第二类,咱们还要说明第二类亦只不过是第一类的变形。事实上,说“甲是乙”,虽然是一个判断,其所表达的不过是一次“有是”或“有同”的感觉而已。这个句子的型式与“狗咬人”是全同的。

西方的学者总脱不开这个错觉。中国人的心中可没有这个。惟其西方人认为主语是述语的执行人(agent)或原因,他们才会有另一种错觉:“能”与“所”或“主动”与“被动”。他们老误认为在“孟子见梁惠王”句中,“见”好像一枝箭似的从孟子发出,射到梁惠王身上。孟子是执行者、能见者或主动者;是见的“原因”。梁惠王是受事者、所见者或被动者。其实由中国人看来,“见”只是宇宙间一件事。促使这件事发生的人,不但是孟子,梁惠王亦同等重要,他亦是原因。不但此也,整个孟子以前直到当时的宇宙间一切事物,亦同等重要,亦是原因。咱们不妨因为当时对孟子兴趣浓厚而站到孟子一面去,暂时认为他最重要,但不可以认为这是外界事物的真相。再举一个例:有堆劈柴烧着,可以说“火烧劈柴”,好像火是主动者。你去问问物理学者,准保不是那么档子事儿!中国人根本不迷信天地间的事必得有原因或执行者,所以亦没有西方人那种较然划一的主动、被动之分。因此中

国语里就有“施受同辞”的现象。下面是孟子和我自己所说的北平口语的例子，请读者比较上下两组例句中核心语词的意义：

施	受
臣请为王言乐	王请度之
饥者弗食	师行而粮食
不能行其道	谏行
勿听	言听
辟草莱	土地辟
治国家	田野治
举舜而敷治	传说举于版筑之间
叫我声二大爷	他叫张三
我住这间	这所儿空房住兵了
我睡这张床	那床睡仨人

此外像“授受”、“学”[1]、“售”、“赋”、“贡”、“赐”和口语的“租”、“赁”……等，都是。中国人永远不会有像西洋人那种被动式的句子。“我叫他打了”，“张三让李四好揍了一通儿”，决不等于英语“A is beaten by B”。因为英国人的脑子里仍然认为“beat”这件事好像一枝箭似地由B射到A。这是西洋人的愚笨与无知。不幸我国的学者又把这愚笨与无知像“宝玉、大弓”似的擎受过来了。曾经有两位学者为《左传》“大都、大邑，身之所庇也”一句互相攻讦，而忘了这个“庇”字与上文的不同。（别有《记所字虚用原起》一文论之）我又见过一位学者在别人送给他的书上写上“张三被赠”，这几乎叫我联想起贩卖人口来！这亦太可悲了。

其实西洋人在“充足表达律”之下，倒有时候儿可以随便点儿。“被尝”可以说“The sugar tastes sweet”，“被租出去”可以说“I've a house to let”。如果叫咱们的学者批评，大概得说英国人说错了！我有

---

[1] 《礼·学记》：“教学半。”

一位学物理的朋友,在著述的时候,曾经犹豫"量长度的单位叫米达"是否该说"被叫米达"。其实米达是不会叫别人的;如果添上"被",倒违反了"充足表达律",成了废话了。

亦许有人要问,如果不用"主词"和"受词"这两个术语,又不用"主动"和"被动"这两个概念,那么"我打你"和"你打我"的分别究竟在哪儿呐?要回答这个问题,必得先讨论一般人所叫的"主词"究竟是些什么玩艺儿。请看下面的例:

王之臣有托其妻子于其友而之楚游者
诸侯多谋伐寡人者
地未有过千里者
若大旱之望云霓也 < 大旱望云霓
三年之病求七年之艾
他死了一个儿子
若飞放了学了

这些句子起头的词,事实上只能相当于西方语言的 ablative 或 locative case,并不相当于 nominative。对于咱们,这种分斤掰两是用不着的。咱们认为这些都是由核心发展出来的,他们的作用是规定核心。咱们称他们为核心的"前规定"。他们与"后规定"的词,如"我打你"之"你"是不同的。他们对于核心的规定是限制性的、缩小性的:无论他打,你打,人打,狗打,总不会影响"打"的字典价值。

反之,后规定字之影响核心,则是增加性的、扩张性的。因此,"打票","打盹儿","打水","打伙","打灯笼","打光棍儿"之中,打的字典价值则大受影响。好些引申义都是这么来的。中国语中,后规定与核心的关系极密,出现的次数极多,所以一般人常会受类推作用的影响而把所有两个语词连用的都认为这种关系。在北平,一个大学生说:"老王自不了杀。"又有一个大夫说:"淋病都是性了交以后得的。"这种用法,日子一久,亦可以得社会的承认与通用。最明显的例就是"鞠躬"本和"穹穷"是同源的联绵字,现在可以说"鞠一个九十度的大

躬。"这种办法甚至于应用到外来语上去:中学生在篮球场上抱怨,说,"叫他怕司,他不怕司,鏖了赛了!"——鏖赛 = outside。在这一点上,中国语与印欧系语言的精神是迥乎不同的。了解了这一点,亦就不致感觉"下雨"有什么奇怪,一定把他改成"天下雨"了,亦不至于认为"下"像一枝箭似的由"天"射到"雨"上了。

最近,关于中国语法的研究似乎蓬蓬勃勃的甚嚣尘上了。成绩如何,未敢轻率就下判断。不过我敢断言一句:如果不把这些西方人的错觉与成见彻底刷洗干净,如果不以一种新认识论作基础,而仍然把语法系统建立在亚力士多德的二元哲学与演绎逻辑上,那便只有两条死路可走:第一条是把中国语词分为八品、九品或一万品词,然后再用"名词动用"、"动词名用"来把分好的界限再通通打消。第二条是本着良心不承认中国语中有什么词品,但因为打不破二元哲学和演绎逻辑的樊笼,结果仍是不成体系而已。

一九四六年六月十五日在徐州写成初稿,九月十四日在台北改作的。

引自:《国文月刊》第五十三期

譬喻与修辞

郭绍虞

一

譬喻，是修辞格中的重要法门。他的重要，即因(1)可以看出作者的创造能力；(2)可以在文辞上多方面的应用。我们只需看徐元太辑的《喻林》有一百二十卷，而吕珮芬辑的《经言明喻篇》，于《十三经》中总得喻词七千三百九十一条，也可知作者之如何创造喻词，与喻词之如何应用于文辞了。

何以说譬喻可以看出作者的创造能力呢？

这即因譬喻格在心理上的基础，是出于心理上的联合作用。心理学上所称联合作用，普通只指观念的联合，实则联合是精神现象中普遍的法则，不仅观念是这样，即感情，意志等一切精神现象也可以作如是观。诗人文人最富于想象，也最善于联想，利用心理上联合作用中之类似联合以应用于文辞，那就成为修辞上的譬喻格了。

类似联合起于种类之近似，例如言拿破仑则很容易联想到项羽，言唐明皇也很容易联想到汉武帝。这种联想，在一般人也优为之，本不足奇，不足见修辞之妙；但在文人用来，则一经匠心，便见妙谛，那就可以看出创造的能力了。

譬喻之妙，第一在能"化"，化就不落滞相。苏东坡尝问人："荔枝何所似?"有人以为荔枝似龙眼，坐客皆笑其陋；这即因为滞而不化的缘故。东坡说："荔枝似江瑶柱"，那即是"化"了。滞则泥于形貌，化则会其神味。泥于形貌的，大体虽似必有不似之点，所以一再拟譬，结果反成为大不类似。刘子《审名篇》云："今指犬似人，指白似黑，则不类矣。转以类推，以此象彼，谓犬似玃，玃似狙，狙似人，则犬似人矣；谓白似缃，缃似黄，黄似朱，朱似紫，紫似绀，绀似黑，则白成黑矣。"这即是譬喻泥于形貌的弊病。因此，拟物虽必于其伦，然而设譬却又以不伦不类为妙。必于不伦不类之中窥出极伦极类之点，才尽设譬妙用。这即是《文心雕龙》所说的："物虽胡越，合则肝胆。"

第二在能"新"，新就不出沿袭。如《左传》隐公六年引周任有言曰："为国家者，见恶如农夫之务去草焉；芟夷蕴崇之，绝其本根，勿使能植，则善者信矣。"此譬本不失为创造，所以也颇有说明事物的力量，但是后人作文也往往沿袭，举以为譬，那就陈陈相因，只觉得滥熟可厌了。如《淮南子》《说山训》云："治国者若耨田去害苗者而已。"《后汉书》《范滂传》云："臣闻农夫去草，嘉谷必茂；忠臣除奸，王道以清。"《晋书》《张轨传》云："夫除恶人犹农夫之去草，令绝其本，勿使能滋。"由这些例言，琢句虽较整洁，命意却不见新颖，即因出于沿袭的缘故。易顺鼎《琴志楼摘句诗话》每自诩用意设想之奇，却也是设喻的一个法门。如云：

> 由梧州赴桂林舟行漓江道中得句云："四山云似饭初熟，一路滩如花乱开。"上句前人已道及，下句则前人所未道，不得谓非极新极奇之诗境矣。
>
> 《四魂集》中如……"紧急春寒如战事，迟延花信似家书！"……何其用意之新颖也。

必须如此用意设想，始能不落俗套。近人钱钟书的小说也最长于设譬，所举的都是眼前事物，但是说来却能戛戛生新。

第三在能"切"，切则不会蒙眬。《文心雕龙》谓："比类虽繁，以切

至为贵。"切本是设譬最重要的条件,不过必须与能化能新之后,再讲究切,才见创造能力;否则,反只觉其泛泛而不觉其切至。韩愈于诗,颇能设譬,但其文中所用的譬喻则未必尽佳。如《其后十九日复上宰相书》云:

> 愈闻之:蹈水火者之求免于人也,不惟其父兄子弟之慈爱然后呼而望之也,将有介于其侧者,虽其所憎怨,苟不至乎欲其死者,则将大其声疾呼而望其仁之也。彼介于其侧者闻其声而见其事,不惟其父兄子弟之慈爱,然后往而全之也;虽有所憎怨,苟不至乎欲其死者,则将狂奔尽气濡手足焦毛发救之而不辞也。若是者何哉?其势诚急而其情诚可悲也。

他以蹈水火者之求免于人,比喻自己之穷饿,说得可谓十分剀切,然在人家看来,总觉这个比喻太平凡了,尽管说得剀切,不会有动于中;再有,总觉他的穷饿还不到这般危急的境地,也就用不到大声疾呼狂奔尽气以救之。所以只见他的痛哭陈词,不见人之"往而全之"。又如刘劭《人物志》云:"或曰:人材有能大而不能小,犹函牛之鼎不可以烹鸡。愚以为此非名也。若夫鸡之于牛,亦贯体之大小也。故鼎亦宜有大小,若以烹犊则岂不能烹鸡乎?故能治大郡,则亦能治小郡矣。"这即因用喻不切,反致授人以驳难之资。平原君同毛遂说:"夫贤士之处世也,譬若锥之处囊中,其末立见。"这是一个很好很切的比喻。毛遂虽欲有所申辩,但是只能说:"臣乃今日请处囊中耳;使遂早得处囊中,乃脱颖而出,非特其末见而已。"他只能说未得处囊中,对于这比喻是无可驳难的。这即是切至的关系。

第四再讲到"韵"。有韵即不会俗。俗的原因,由于设想不高。盖譬喻重在联想,而联想所及,即可以看出各人的下意识;人品高下,往往无意流露,所以喻义亦不宜过俗。近人所著《中国诗坛之昨日和明日》曾引一首新诗:"达观吧!天地似乎个大饭桶,人们便是上边爬来爬去的苍蝇。"这即本于昔人所谓"蝇营"的意思,然而说得更为露骨,使人读了,总觉得既熟且俗。辛稼轩的《粉蝶儿》词起句云:"昨日春

如十三女儿学绣,"后半句云:"而今春如轻薄荡子难久。"此两喻可说并不熟,然而陈焯《白雨斋词话》犹病其纤陋,那即因设想之不高。设想不高,则譬喻也容易受人以柄。《墨子》《耕柱篇》有一则云:

> 子墨子曰:"君子无斗。"子夏之徒曰:"狗豨犹有斗,恶有士而无斗矣!"子墨子曰:"伤矣哉!言则称于汤文,行则譬于狗豨。"

这即反以譬喻害事。所以诗人设喻,一定要刊落凡想,迥不犹人。李黼平《读杜韩笔记》云:"章八元《慈恩寺塔诗》云:'回梯暗踏如穿洞,绝顶攀霄似出笼。'状登塔情事愈真愈俗。杜句云:'仰穿龙蛇窟,始出枝撑幽。'与章作意同而雅、郑别矣。"可知雅、郑之分即在设想之高下。《曾文正公家书》论到韩愈五言诗,称其"可骇处如作文则曰:'蛟龙弄角牙,造次欲手揽。可笑处如咏登科则曰:'侪辈妒且热,喘如竹筒吹。'这即因其想入非非,怪奇突兀,而一经拈出,却又是确切不移。所以曾公说:'从此等处用心,可以长才力,亦可添风趣。'"自然不会熟,也自然不会俗。

所以从这些方面而言都可以看出作者的创造能力。

二

何以说譬喻又可在文辞上多方面的应用呢?

譬喻之最浅近的应用,即是说明。意义之难知者不能说,则以易知者说明之;意义之抽象者不能说,则以具体者说明之。《墨子》《小取篇》云:"譬也者,举也(与他同)物而以明之也。"《荀子》《非相篇》云:"谈说之术,分别以喻之,譬称以明之。"王符《潜夫论》《释难篇》云:"夫譬喻也者,生于直告之不明,故假物之然否以彰之。"这都是说譬喻有说明的作用。所以《说苑》说以弹喻弹,《牟子》说以麟喻麟,都不会使人了解的。必以其所知喻其所不知,然后才能使人知之。即如《尔雅》《释兽》一篇所言,如:"貙獌似狸""罴如熊,黄白纹";"魋如小熊,窃毛而黄"诸条,都是以习见者释罕见者,易知者释难知者。这是

譬喻最浅近最基础的应用,还看不出修辞上的技巧。至于说理述事,其譬喻在可用可不用之间,而用则显不用便晦,用则活不用便死,用则巧不用便拙,用则有力不用便平钝,那才是譬喻之能事。佛说:“不可说”,《老子》说:“信言不美”。但是《华严》,《南华》之文,古今无二,实则也不外利用譬喻,以使玄虚之谈,精微之论易于得人首肯而已。曾国藩《鸣原堂论文》极称苏轼文之善用譬喻,并举苏氏《代张方平谏用兵书》一篇论之云:“东坡之文,其长处在征引史事,切实精当;又善设譬喻;凡难显之情,他人所不能达者,坡公辄以譬喻明之。此文以屠杀膳羞喻轻视民命,以箠楚奴婢喻上忤天心,皆巧于构想,他人所百思不到者,既读之而适为人意中所有。”这即是譬喻帮助说明的作用。

譬喻既有此作用,所以用于论说既易得人首肯,用于辩难更易令人心折。我们只需看《战国策》中游说之士,谁不以设喻见长。即《孟子》书中辩论之语也全是利用譬喻以胜人。如五十步与百步之喻,举一羽与见舆薪之喻,折枝与挟太山之喻,两两相形而事理自显,就省掉了不少的废话。又如白羽之白与白雪之白,白雪之白与白玉之白,紾兄之臂而夺之食,逾东家墙而搂其处子诸喻,又设为反诘,那就不必正面说话,而针锋相接,也自然使人无处置答。至如缘木求鱼之喻,揠苗助长之喻,更能想入非非,与警策之中具幽默之趣。这才是譬喻的妙用。这种辞令,犀利无匹,一用譬喻,更有单刀直入之妙。这是譬喻的一种优点。亦有重在委婉曲折,而利用譬喻,以使意义层出不穷,那么更足以助兴文之波澜。我们且举《左传》子产答子皮一节为例:

> 子皮欲使尹何为邑。子产曰:“少,未知可否。”子皮曰:“愿,吾爱之,不吾叛也。使夫往而学焉,夫亦愈知治矣。”子产曰:“不可。人之爱人,求利之也。今吾子爱人则以政,犹未能操刀而使割也,其伤实多。子之爱人,伤之而已,其谁敢求爱于子?子于郑国,栋也,栋折榱崩,侨将厌焉,敢不尽言?子有美锦,不使人学制焉。大官、大邑,身之所庇也,而使学者制焉,其为美锦,不亦多乎?侨闻学而后入政,未闻以政学者也。若果行此,必有所害。譬如田猎,射御贯则能获禽,若未尝登车射御,则败绩厌覆是惧,

何暇思获?"(襄公三十一年)

这一节数句一转,一转一意,委婉而复详尽,也即靠每一转意,便利用新鲜明确的譬喻,所以就不觉得其剌剌不休,增人厌恶。

至于说明之妙足以穷态极妍者,则更由说明而进于描写。这又可以昔人叙记之文为例。

> 其石之突怒偃蹇,负土而出,争为奇状者,殆不可数。其嵚然相累而下者,若牛马之饮于溪;其冲然角列而上者,若熊罴之登于山。(柳宗元《钴鉧潭西小邱记》)
>
> 绵谷跨溪,皆大石林立,涣者奔云,错者置棋,怒者虎斗,企者鸟厉,决其穴则鼻口相呀,搜其根则蹄股交峙,环形卒愕,疑若搏噬。(柳宗元《柳州万石亭记》)
>
> 台下峰,如笔,如矢,如笋,如竹林,如刀戟,如船上桅,又如天帝戏将武库兵仗散步地上。食顷,有白练绕树,僧喜告曰:"此云铺海也。"初,濛濛然,镕银散锦;良久,混成一片,青山群露角尖,类大盘凝脂中有笋脯矗现状。(袁枚《游黄山记》)

这种譬喻的作用,全同于形容,与训诂中所用"如"字"似"字诸例不同,因为他所说明的是一种形容的状态。所以《文心雕龙》《比兴篇》说:"至于扬、班之伦,曹、刘以下,图状山川,影写云物,莫不纤(疑作织)综比义,以敷其华,惊听回视,资此效绩。"

不仅写景是如此,凡无可说明不得不以形容出之者,也往往用譬喻以济其穷。如声音不易说则用譬喻以比况之,王褒《洞箫赋》、马融《长笛赋》,潘岳《笙赋》之状乐声,《老残游记》《大明湖》一段之状歌声,均以具体事务,巧为状绘,而使人声响如闻。盖他们能把已逝的抽象的声响使之具体地重现于当前,所以觉其亲切;又能把客观的声响而用主观情绪的字面以形容之,所有又觉其动人。这即是《文心雕龙》所谓"比声之类"。又如人之风神态度也只宜于描写而不容易说明。故宋玉《神女》与曹植《洛神》二赋,其描写之处也全是用譬喻以助形

容。《世说新语》之论人物也往往如此,如称黄叔度汪汪如万倾之波,嵇叔夜岩岩若孤松之立,均能于寥寥数语中使人对其德行容止都能得到整个的印象。这又是《文心雕龙》中所谓"比貌之类"。至于书画诗文之意境,则更非拙劣的言辞所能说明,愈说明就愈落迹象,愈成糟粕。正须不即不离还能恰到好处,于是便非多方设喻,不易为功。所以袁昂《书评》之论书,皇甫湜《谕业》之论文,敖陶孙《诗评》之论诗,涵虚子《词品》之论曲,全是以譬喻见长。《文心》《比兴篇》云:"诗人比兴,触物圆览。物虽胡越,合则肝胆。"这数句最能说明这一类譬喻的作用。正须以其胡越之异,才能见到肝胆之合,正须这样的离,这样的合,才能不即不离,恰恰搔着痒处。姚鼐《复鲁絜非书》状阳刚阴柔之美,叠用比喻,一方面固见形容之妙,使人得到多方面的印象;一方面也正因触物圆览,不欲使人执著于一端。

由上举诸例以言,可知譬喻实在不限于说明的作用,而更重要者乃在有形容描写的作用。虽则形容之与譬喻也还有一些分别。但是像这种譬喻的用法,实在足以帮助形容的技巧。我们试举陆羽的《茶经》为例。

> 茶有千万状,卤莽而言,如胡人靴者,蹙缩然;犎牛臆者,廉襜然;浮云出山者,轮囷然;轻飚拂水者,涵澹然。有如陶家之子,罗膏土以水澄泚之;又如新治地者,遇暴雨,流潦之所经:此皆茶之精腴。有如竹箨者,枝干坚实,艰于蒸捣,故其形籭簁然;有如霜荷者,茎叶凋沮,易其状貌,故厥状委萃然:此皆茶之瘠老者也。

此文中云:"如……者"皆譬喻,云:"……然"者皆形容。又如康海《中山狼》杂剧第一折《哪吒令》云:

> 只见那忽腾腾的迸发似风驰电刮,急嚷嚷的闹喳似雷轰炮打,噗剌剌的喊杀似天崩地塌。

此文中云:"……的"者皆形容,云:"似……"者皆譬喻。必形容

乃见譬喻之切，必譬喻乃见形容之妙。白居易《琵琶行》云："大弦嘈嘈如急雨，小弦切切如私语。"苏轼《赤壁赋》云："其声呜呜然，如怨如慕，如泣如诉。"这些都是借譬喻的力量以助形容之说明。如果只称为大弦声嘈嘈，小弦声切切，与箫声呜呜然，并非不能说明，所差的即在少一种逼人的力量而已。《论语》《乡党》中文，如"朝与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，訚訚如也。君在，踧踖如也，与与如也"诸语，有形容而无譬喻。《诗》《卫风》《硕人》一章："手如柔荑，肤如凝脂，领如蝤蛴，齿如瓠犀，螓首蛾眉"诸句，又是有譬喻而无形容。固然，言各有宜，未尝不妙，但是比较起来，似总不如后世文人二者兼用的来得生动。不仅如此，即如马融《长笛赋》："尔来听声类型，状似流水，又象飞鸿，泛滥溥漠，浩浩洋洋。"他既设流水飞鸿之喻，又用泛滥以状流水，"溥漠"以状飞鸿，一样也是譬喻形容二者兼用，只因为句法所限，不得不加以变化，分开叙述，但是已觉得不如合用在一处的来得更为明显。

以上云云，无论是说明的作用或描写的作用，总之都是明说。也有为了委婉一些，以不说明为说明，于是所用譬喻遂更有暗示的作用。这即是《诗大序》所谓"主文而谲谏，言之者无罪，闻之者足以戒"的意思。《礼》《学记》云："不学博依，不能安诗。"郑注谓："博依广譬喻也"。可知广为譬喻正是安诗的本领。而诗之所以微妙委婉，意在言外，不必直说而自能晓达者，亦正在于此了。此种譬喻的运用，并不是不能用来说明，乃是不许可说明，或不需要说明。《诗》《魏风》《硕鼠》之"逝将去汝，适彼乐土"，朱虚侯《耕田歌》之"非其种者锄而去之"，此种激烈思想，岂容老实说出！但是愤懑所至激，若梗在喉，又总以一吐为快，那么非托于譬喻不可了。又如《邶风》《新台》一诗：

> 新台有泚，河水瀰瀰；燕婉之求，蘧篨不鲜。
> 新台有洒，河水浼浼；燕婉之求，蘧篨不殄。
> 鱼网之设，鸿则离之；燕婉之求，得此戚施。

《诗序》谓："新台，刺卫宣公也。纳伋之妻，作新台于河上而要

之。国人恶之而作是诗。"但是前两章直赋其事,便觉直而寡味,末章用比,乃入佳境。(说见许邱芳《跋文心比兴篇》)所以有些地方根本不需要说明,说明则浅直,说明则坦率,说明则风光狼藉,反不如蕴藉出之为耐人寻味。

由此再进一步,则昔人所谓"微言",所谓"隐"也可于此看出其关系。《论语》所谓"不学诗无以言",未尝不可作这般的解释。兹录《史记》《田敬仲完世家》淳于髡与驺忌子相谈一节为例。

> 驺忌子见三月而受相印。淳于髡见之曰:"善说哉!髡有愚志,愿陈诸前。"驺忌子曰:"谨受教。"淳于髡曰:"得全全昌,失全全亡。"驺忌子曰:"谨受令,请谨毋离前。"淳于髡曰:"狶膏棘轴,所以为滑也,然而不能运方穿。"驺忌子曰:"谨受令,请谨事左右。"淳于髡曰:"弓胶昔干,所以为合也,然而不能傅合疏罅。"驺忌子曰:"谨受令,请谨自附于万民。"
>
> 淳于髡曰:"狐裘虽敝,不可补以黄狗之皮。"驺忌子曰:"谨受令,请谨择君子,毋杂小人其间。"淳于髡曰:"大车不较,不能载其常任;琴瑟不较,不能成其五音。"驺忌子曰:"谨受令,请谨修法律而督奸吏。"淳于髡说毕,趋出至门,而面其仆曰:"是人者,吾语之微言五,其应我若响之应声,是人必封不久矣。"

可知此类隐语,亦多用譬喻为之。后来所谓禅家机锋,实在也即从此中得来。《五灯会元》称僧问祖师西来意。大同眭曰:"入市乌龟。"曰:"意旨何如?"曰:"得缩头时且缩头。"据此,又可知语言中之歇后喻语,也是基于此种需要而产生的。

由隐语更进,于是譬喻更有美化的作用。本来,上文所举说明描写暗示诸作用,只需合于修辞条件的,一样都有美化作用。所以古诗"人生寄一世,奄忽若飚尘",比孔融杂诗"人生自有命,但恨生日希"为美妙;所以《礼记》《檀弓》"今之君子,进人若将加诸膝,退人若将坠深渊",也比《论语》"爱之欲其生,恶之欲其死"二语为具体。周邦彦《玉楼春》词:"人如风后入江云,情似雨余黏地絮",假使译成新诗,

"人呢,不能留住;情呢,又难自已",那复还有什么风趣可言。所以在这些说明描写作用的本身,即已具有美化作用,不过似乎不以美化为主体罢了。另外一些专以美化为主体的,则大都为回避假借之法。惠洪《冷斋夜话》谓:

> 比物以意而不指言某物谓之象外句。如无可上人诗曰:"听雨寒更尽,开门落叶深。"是以落叶比雨声也。又曰:"微阳下乔木,远烧入秋山。"是以微阳比远烧也。

顾炎武《日知录》谓:

> 自汉以来,作文者即有回避假借之法。太史公《伯夷传》谓伯夷、叔齐虽贤,得夫子而名益彰;颜渊虽笃学,附骥尾而行益显。"本当是"附夫子"耳,避上文雷同,改作骥尾。

这些都是利用譬喻以变文成辞之例,所以譬喻与美化词句很有关系。杜甫《和裴迪登蜀州东亭送客逢早梅相忆见寄诗》:"东阁官梅动诗兴,还如何逊在扬州。此时对雪遥相忆,送客逢春可自由。"昔人解此谓:"非真对雪,梅即雪也;非果逢春,梅即春也。"此说亦颇得杜老意旨。以雪喻梅,是用譬喻格;以春代梅,是用借代格。要之都是回避假借之法。我们称此为美化作用。

据是,可知譬喻格在文辞上可有多方面的应用。

三

于次,再一讲譬喻格的类例。

自来之论譬喻者,每喜巧立名目。陈骙《文则》已有直喻、隐喻、类喻、诘喻、对喻、博喻、简喻、详喻、引喻、虚喻之称。近来诸家修辞学书又或沿袭日人之说,别增讽喻、提喻、换喻、声喻、字喻、词喻诸目。这些分类,我以为都不免过碎。他们并不从譬喻的性质上区分,而随便

从句式词例方法意义上讲究，于是觉得譬喻遂有多种；实则这种分类，标准不一，是很不妥当的。日人之说可置不论；陈骙之说，下文再加以详述。

我们现在所分，只定两类：一是明喻，一是暗喻。明喻重在说明与描写二作用，必须正义与喻义并显；暗喻重在暗示与美化二作用，所以只需仅显喻义。其正义喻义并显者，有类文法上之平比，每用"如"、"若"、"犹"、"由"诸字，参诸所比以准其平。其仅显喻义者，则没其比喻之迹，使喻义与正义之区别几相混淆，有时或不揭明正义而全以喻义为之，故其艺术也较高。因为既不能使之浅率直露，了无意趣，又不能使之晦涩费解，难以探索，必须恰到好处，喻义透而正义自显，才为上乘。

现在先言明喻。

由明喻之意义言，似乎可有虚义、实义之分；因此，陈骙《文则》就以"既不指物又不指事"者为虚喻。他再举《论语》"其言似不足者"，《老子》"飂兮似无所生"诸句为例。实则譬喻宜重在具体，根本不应有虚义。他所说的虚喻，不过是一种形容法之用譬喻句式者而已。我们即以《论语》《乡党》篇为例，如："朝与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，訚訚如也。"这所谓"侃侃如"与"訚訚如"，是形容而不是譬喻，我们不能称他为虚喻。至如"趋进，翼如也"，这"翼如"两字则是譬喻而不是形容；译成白话，即是"像张开两翼一般"。所以这些例句，句法尽管相同，性质自有分别，绝不是虚义实义的关系。又如："入公门，鞠躬如也，如不容。""鞠躬如"是譬喻，"如不容"就是形容，也不是一是实喻而一是虚喻。至如说："孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。"则又应以"恂恂如"为形容，而"似不能言者"为譬喻。但是所谓"不能言者"，依旧是"事"而不是虚喻。所以我认为根本不需要"虚喻"的名称。

由明喻之方法言，则又可有隐比与显比之分。所谓隐显，即是看它譬喻之中是否露其所比之情。其显露所比之情者，即《马氏文通》所谓有象静字以比之之例。如"君子之交淡如水，小人之交甘如醴。淡、甘，两象静也；付诸名后，所以比也。"其隐喻所比之情者，又《文通》所

谓无象静字以比之之例。如：

> 肌肤若冰雪，绰约若处子，犹云肌肤之白若冰雪，绰约之态若处子也。不言白与态者，盖肌肤尚白而冰雪为最，绰约言态而处子独多，故白与态隐喻于所比之端，不待显言而自明矣。

实则所谓显露、隐喻，完全是内容意义上的关系，并不是形式词采上的关系，所以这是文法学上的问题而不是修辞学上的问题。由修辞言，显比、隐比有时正可以互易。如宋玉《登徒子赋》"眉如翠羽，肌如白雪"，这是隐比；若使易为"眉翠如羽，肌白如雪"，那又成为显比了。白居易《秦中吟》重赋云："缯帛如山积，丝絮如云屯。"由句法言亦是隐比，因为可说是"如山积之多，似云屯之厚"；但是即使易为"缯帛积如山，丝絮屯似云"，那又成为显比了。所以这并不是修辞上重要的问题。

由明喻之词例言，则又有单义、复义之分。单义者即陈骙《文则》之所谓"详喻"。他以为："详喻须假多辞，然后义显。"《荀子》曰："夫耀蝉者，务在明其火振其树而已。火不明，虽振其树无益也。今人主有能明其德者，则天下归之，若蝉之归明火也。"此类是也。那是因为喻义较晦，必须详加说明，所以好似成为譬喻格的特殊词例。复义，又以复正义与复喻义之分。复正义者即《文则》所谓"类喻"；复喻义者即《文则》所谓"博喻"。陈氏谓类喻云："取其一类，以次喻之。《书》曰：'王省惟岁，卿士惟月，师伊惟日'，岁月日一类也。贾谊《新书》曰：'天子如堂，群臣如陛，众庶如地'，堂陛地一类也。此类是也。"论博喻云："取以为喻，不一而足。《书》曰：'若金，用汝作砺；若济巨川，用汝作舟楫；若岁大旱，用汝作霖雨。'《荀子》云：'犹以指测河也，犹以戈舂黍也，犹以椎飧壶也。'此类是也。"这些也好似譬喻格的特殊词例，实则这些虽是修辞学上的问题，却不是譬喻格中的问题。

由明喻之句式言，再可分为详式、简式二例。详式用譬喻语词或准譬喻语词，简式则以语句构造之关系，往往可以省去不用。详式之中再分三例：一，正例；用"如""似"等譬喻语词作譬者是。二，中例；

用"类""等"诸准譬喻语词作譬者是。三,变例;用"是""惟"等字述譬喻意义而作肯定口气者是。第一例是说甲好像乙,第二例是说甲同于乙,第三例是说甲就是乙,虽则一样都是譬喻,但是语气有浅深强弱之不同。

其正例,即《文则》之所谓"直喻"。陈氏谓:"直喻或言'犹',或言'若',或言'似',灼然可见。《孟子》曰:'犹缘木而求鱼也',《书》曰:'若朽索之御六马',《论语》曰:'譬如北辰',《庄子》曰:'凄然似秋',此类是也。"这些例很明白,可不申说。

其中例,近于比较,有正言、反言之分,而反言者又有直言、诘言之别。此类之例,一方面是譬喻之扬厉化,故不说其似而竟说其同。一方面又是语言文字的变化作用与对偶作用,故利用异字同义之例,以生变化,利对偶。如鲍昭《升天行》:"翩翻类回掌,恍惚似朝荣";刘孝标《绝交论》:"视若游尘,遇同土埂";刘令娴《祭夫徐悱文》:"学比山成,辩同河泻";这些均以"类"、"同"诸字作为譬喻语词。这是正言之例。其反言而直陈者,用"无异"、"不啻"诸词。如《庄子》《盗跖》篇云:"操有时之具,而托于无穷之间,忽然无异骐骥之驰过隙也。"江淹《拟古离别诗》:"愿一见颜色,不异琼树枝。"王维《晦日游大理韦卿城南别业》诗:"君子外簪缨,埃尘良不啻。"这都利用否定的譬喻语词以为反言的。或若再加以反诘的口气,那就成为"何异"、"奚异"、"何以异"诸词。阮籍《大人先生传》:"君子之处域内,何异夫虱之处裈中乎?"贾谊《治安策》:"夫抱火厝之积薪之下,而寝其上,火未及燃,因谓之安,方今之势,何以异此?"这又是为要增加说话的力量,所以用反诘的譬喻语词。

其变例,则用一种肯定的语气,即《文则》所谓"简喻"。陈氏谓:"其文虽略,其意甚明。《左氏传》曰:'名,德之舆也';《扬子》曰:'仁,宅也':此类是也。"近时诸家修辞学书,有的称之为隐喻,实则此类譬喻虽不用譬喻语词,却也仍具有譬喻格的性质与作用。明譬中的譬喻语词本可再加以限制字,如"恰似"、"真如"、"竟像"之属,那么,加强语气,更进一步,自然就成为肯定的口气了。李后主《虞美人词》:"问君能有几多愁,恰似一江春水向东流。"《尊前集》"恰似"作"恰是",可

知变例、正例，在作用上并没有分别。而且，昔人为要增加变化，也有杂用之例。如谢朓《别王丞僧孺》诗："花树杂为锦，月池皎如练。"又《晚登三山还望京邑》诗："余霞散成绮，澄江静如练。""为"字"成"字都与"如"字并用，盖也与上述中例用"类"、"同"诸字一样。

至于简式，则以中国语文重在音节顿逗，利用这一点关系，有时就可以省去譬喻语词，其由音读停顿的关系者，是一句中间省用譬喻语词之例，如《论语》《颜渊》："君子之德（　）风，小人之德（　）草，草上之风必偃。"曹植《洛神赋》："荣曜（　）秋菊，华茂（　）春松。"李白《送友人诗》："浮云（　）游子意，落日（　）故人情。"辛弃疾《念奴娇》词："旧恨（　）春江流不尽，新恨（　）云山千叠。"这些都是省去譬喻语词或准譬喻语词之例。苏轼《和欧阳少师寄赵太师次韵诗》云："世事如今腊酒醲，交情自古春云薄。"他于世事与腊酒，交情与春云之间，虽缀以"如今""自古"诸词，但是依旧是明喻的简式。其意盖谓如今世事如腊酒之浓，自古交情如春云之薄，不过颠倒出之，所以使人不觉耳。

其由音句停顿的关系者，则是数句中间省去譬喻语词之例，再可因其句子形式，分为散句、偶句、排句各例。散句形式者，如白居易《五弦弹》："第一第二弦索索，（　）秋风拂松疏韵落。第三第四弦冷冷，（　）夜鹤忆子笼中鸣。"辛弃疾《念奴娇》词："世上儿曹多蓄缩，（　）冻芋旁堆秋瓞。"徐渭《女状元》杂剧："老师今日呵，（　）金谷老借乞儿债。"这些句子形式，在文法上言，依旧是一个整句；由音节言，则是两个音句，所以中间可以利用停顿的关系省譬喻语词。其成偶句形式者，即《文则》所谓"对喻"。谚语中颇多此例，如："养儿防老，积谷防饥"；"善人好欺，善马好骑"诸语皆是。不过采用对喻形式，喻义可以移前，所以《文则》说："先比后证，上下相符。"如《书》《说命》："木从绳则正，后从谏则圣。"《庄子》《大宗师》："鱼相望乎江湖，人相望乎道术。"这些都是对喻的常例。至如《孟子》："鱼我所欲也，熊掌亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。"此则义偶而句法近排。又如辛弃疾《沁园春》词："正惊湍直下，（　）跳珠倒溅；小桥横截，（　）缺月

初弓。"连设两喻以为偶对,则又句偶而立意近排。这些都是对喻的变例。排句之例,略同于《文则》之所谓类喻与博喻,不过以排句出之,故可省去譬喻语词。此例又有整齐与参差二格,要以先比后证者为常。如《史记》《淮阴侯传》:"狡兔死,走狗烹;飞鸟尽,良弓藏;敌国破,谋臣亡。"李斯《谏逐客令》:"是以泰山不让土壤,故能成其大;河海不择细流,故能就其深;王者不却众庶,故能明其德。"这是整齐之例。又如《荀子》《劝学》篇:"故木受绳则直,金就砺则利,君子博学而日参省乎己,则知明而行无过矣。"则又为参差之格。

实则这些都是句式的关系,并不是譬喻本身可有这些分别。

于次。再论暗喻。

暗喻之中,更有半隐与全隐之分。半隐者在这句话中虽只显喻义,但在上下文却逼露出正义,所以是半隐。这些又随说话的方式可以分为三例。1. 直言例。是由行文的经济,不必复述正义的关系。如《论语》《阳货篇》:"子之武城,闻弦歌之声。夫子莞尔而笑,曰:'割鸡焉用牛刀!'"这句话在说的时候,也许是有正义的。他不妨说:"这么小的地方何必费那么大的劲呢?"但在记述的时候,却以有了上文就可以删去了。《庄子》《逍遥游》篇:"尧让天下于许由。……许由曰:'鹪鹩巢于深林,不过一枝;鼹鼠饮河,不过满腹。归休乎君!予无所用天下为。庖人虽不治庖,尸祝不越樽俎而代之矣。'"此节连用了好几个譬喻。鹪鹩,鼹鼠二喻,其正义即是无所用天下为,虽则正义喻义的口气不同,总算是露正义的。至于越俎代庖一喻,那即从上文让天下得来,所以也就不必说明正义了。2. 诘言例。这即是《文则》所谓"诘喻"。陈氏谓:"虽为喻文,似成诘难。《论语》曰:'虎兕出於柙,龟玉毁於椟中,是谁之过与?'《左氏传》曰:'人之有墙,以蔽恶也。墙之隙坏,谁之咎也?'此类是也。"盖反问的话,总随上文而来,故虽不言正义而正义自明。如虎兕出柙二喻,是孔子责冉有、季路之语,即从上文"焉用彼相"而来,所以马融谓"失虎毁玉,岂非典守者之过邪?"人之有墙一喻,也从上文"诸侯之会,卫社稷也。我以货免,鲁必受师"诸语而来。诘问语气,本重在单刀直入,何必多加说明,自取累赘呢?3. 引言例。此又《文则》所谓"引喻"。陈氏谓:"采取前言以证其事。《左

氏传》曰:'谚所谓庇焉而纵寻斧焉者也。'《礼记》曰:'蛾子时术之,其此之谓乎?'此类是也。"此类之例,亦以正义已见于前,可以不必明言。至所引之喻,有正用其义者,亦有反用其义者。如《左传》宣公十一年:"楚子为陈夏氏乱,故伐陈。……因县陈。……申叔时曰:夏征舒弑其君,其罪大矣,讨而戮之,君之义也。抑人亦有言曰:'牵牛以蹊人之田,而夺之牛。'牵牛以蹊者,信有罪矣;而夺之牛,罚已重矣。"这即是正用其义之例。又如《晋书》《慕容超载记》谓:"超自以诸父在东,恐为姚氏所录,乃阳狂行乞;秦人贱之,惟姚绍见而异焉,劝兴拘以爵位。召见与语,超深自晦匿。兴大鄙之,谓绍曰:'谚云:妍皮不裹痴骨,妄语耳。'由是得去来无系。"此又反用其义之例。以上这些例也大都与句式有关。

其全隐者更有二例:其一是义取双关,其又一是意在象征。要之都与昔人之所谓"兴"有些关系。《文心雕龙》《比兴》篇云:"比者,附也;兴者,起也。附理者切类以指事,起情者依微以拟议。起情故兴体以立,附理故比例以生。"他所谓"切类以指事",所以明喻必须有正义。他所谓"依微以拟议",所以暗喻又不妨无正义。义取双关者,近于陈启源《毛诗稽古篇》之解"兴"。陈氏谓:"兴比皆喻而体不同。兴者,兴会所至,非即非离,言在此,意在彼,其词微,其旨远。比者,一正一喻,两相譬况,其词决,其旨显。"他所说的即是明譬暗喻之分,而所谓兴,实近于双关。《论语》《雍也》篇:"子谓仲弓,曰:'犁牛之子骍且角,虽欲勿用,山川其舍诸?'"则仲弓贤而见用之意自然明显。班婕妤《怨歌行》云:"新裂齐纨素,皎洁如霜雪;裁成合欢扇,团团似明月。出入君怀袖,动摇微风发。常恐秋节至,凉飙夺炎热,弃捐箧笥中,恩情中道绝。"一腔幽怨,也自然在寄托中流露。其意在象征者,则昔人之解"兴"多近此。《周礼》《春官》郑司农注:"兴者托事于物。"孔颖达《诗大序疏》:"兴者托事与物,则兴者起也,取类引喻,取发己心。诗文诸举草木鸟兽以见意者皆兴辞也。"这些解释,似均有象征之意。此类之例,即使引出所咏之词,但与明喻之举正义,毕竟有些分别。《诗》《周南》:"桃之夭夭,灼灼其华;之子于归,宜其室家。"虽亦引出"之子于归"之意,但桃夭二语,只是用以起兴,象征女子出嫁,既不是比,亦

异于赋,所以仍是暗喻。《楚辞》之美人香草亦属此类。王逸《楚辞注》称:"《离骚》之文,依诗取兴,引类譬喻,故善鸟香草以配忠贞,恶禽臭物以比谗佞,灵修美人以媲于君,宓妃佚女以譬贤臣。虬龙鸾凤以托君子,飘风云霓以为小人。其词温而雅,其义皎而朗。"亦可知象征用法之广了。其后唐、宋人之解诗,如《二南密旨》、《金针诗格》之属,虽不免穿凿附会,而所用方法,实即本此。所以兴之用于起句者,还可说有比的形式;至其用于句中者则正义喻义两不显明,真成为暗喻之极则。

四

最后,再一讲譬喻与语词的关系。

现在,先讲运用譬喻语词的变化。我在《语文通论》中曾有《中国语词之弹性作用》一文,说明中国语词有伸缩、分合、变化、颠倒各例,现在讲到譬喻语词的运用,一样有这种现象。或则加以限制字,如"如"之衍为"就如"、"恍如"、"真如";"似"之衍为"一似"、"恰似"、"好似";"像"之衍为"就像"、"真像"、"竟像";以及"若"、"类"、"同"之衍为"有若"、"有类"、"有同"之属。

> 子之哭也,一似重有忧者。(《礼》《檀弓》)
> 国家之危,有若缀旒。(刘琨《劝进表》)
> 刻印销印有同儿戏(苏轼《上皇帝书》)
> 降真香烧的有如烟雾溟濛(《儒林外史》四十一回)
> 点将起来就如千点明珠(又五十三回)
> 池中星,有如那玉盘乱撒水晶丸;松梢月,恰便似黄龙捧出轩辕镜。(元曲选《㑳梅香》杂剧)
> 两眉剑竖好似画上关夫子眉毛。(《儒林外史》三十一回)
> 看看湖光山色真如仙境。(又三十五回)

或则合用譬喻语词与准譬喻语词,如"如同"、"譬如"、"喻如"、

"犹似"之属。

"譬如为山,未成一篑,止,吾止也;譬如平地,虽覆一篑,进,吾往也。"(《论语》《子罕》)

"为义而不能,必无排其道。譬若匠人之斫而不能,必无排其绳。"(《墨子》《贵义》)

以此求富,譬犹禁耕而求获也。《墨子》《节丧下》

二百人卷地起来,犹如暴风疾雨。(《儒林外史》三十九回)

治国之有法术赏罚,犹若陆行之有犀车良马也,水行之有轻舟便楫也。(《韩非子》《奸劫弑臣篇》)

以智力求者喻如弈。弈 ,进退取与,攻劫放舍,在我者也。(《艺文类聚》巧艺部围棋)

如木出火,还自烧身;若如芭蕉,生实便枯;如骡怀躯,还自危身。(《修行道地经慈品》)

照耀如同白日。(《儒林外史》十二回)

如似被金涂,磨时色不显;金若不真者,以石磨则知。(《大庄严经论》卷七偈)

譬若如铁,洞然俱炽,以锤打之,迸火飞空,上已即灭。(《中阿含经》卷二)

或则把合用的譬喻语词而间用之。

譬之如禽兽,吾寝处之矣。(《左转》襄公二十八年)

譬之若登山,登山者处已高矣,左右视尚巍巍然山在其上。(《吕氏春秋》《观世》)

非其人而欲有功,譬其若夏至之日而欲夜长也,射鱼指天而欲发之当也。(《说苑》《尊贤》)

譬之犹秋蓬也,孤其根而美枝叶。秋风一至根且拔矣。(《晏子春秋》《杂上》)

不是师法而好自用,譬之是犹以盲辨色,以聋辨声也,舍乱妄

无为也。(《荀子》《修身》篇)

色厉而内荏,譬诸小人,其犹穿窬之盗也与?(《论语》《阳货》)

一旦临小利害,仅如毛发比。(韩愈《柳子厚墓志铭》)

或则把附加限制词而间用之。

善养生者如牧羊然,视其后者而鞭之。(《庄子》《达生》)
譬如医之药人之病者然。(《墨子》《非攻中》)
譬若钟然,扣则鸣,不扣则不鸣。(《墨子》《公孟》)
八达岭之俯南口也,如窥井形然。(龚自珍《说居庸关》)
梅花一只只如画在上面相似。(《儒林外史》)十一回
照耀得如同万顷玻璃一般。(又一回)
会着竟像老相与一般。(又五十一回)
中间一片红光就如失了火一般。(又三十八回)
那一群马泼辣辣得如飞一般也似的去了。(又二十六回)
真是像一件天大的正事似的。(鲁迅《长明灯》)

这种间用,实则从譬喻语词的倒用得来。《论语》"趋进翼如也",与"有亭亦然"的句法相同,因为倒用以后,觉得譬喻作用不很明显,于是再加譬喻语词,便成为"如……然"了。古诗今语中倒用譬喻语词的也甚多,如:

舞彩长云似。(李贺《昌谷诗》)

欲将同异较锱铢,肝胆犹能楚越如。(苏轼《观鱼台诗》)

皇帝赫然太阳若,八表晃荡氛尽却。(王逢闻《弹白翎雀引》)

峰若高,水若深。(杨慎《兰亭会》杂剧)

铁似心肠性似刚。(《绣孺记》十三折)

咫尺间天样阔。(《西厢记》《赖婚》)

小生无宋玉般情，潘安般貌，子建般才。(《西厢记》《酬简》)

可知譬喻语词的运用，也同其他语词的弹性作用一样有很多的变化。

五

上文所述，运用譬喻语词即使惬当，还看不出譬喻格与修辞的关系。所以现在再讲由譬喻格的方法以创造的新语词，那才可以看出修辞上的技巧。陈骙《文则》有"隐喻"一目，其言云：

> 二曰隐喻：其文虽晦，义则可寻。《礼记》曰："诸侯不下渔色"。(国君内取国中，象捕鱼然，中网取之，是无所择。)《国语》曰："没平公军无秕政。"(秕，谷之不成者，以喻政。)又曰："虽蝎谮，焉避之。"(蝎，木虫；谮从中起，如蝎食木，木不能避也。)《左氏传》曰："是豢吴也夫。"(老人养牺牲)《公羊传》曰："其诸为其双双而俱至者与。"(言齐高固及子叔姬来，其双行还至似兽，《山海经》有兽名双双。)此类是也。

这些例，实在只是利用譬喻格以增进语言文字之修饰，于是创造另一新语词，或使旧词语赋有新意义，并不是在譬喻格中有如何特殊的性质，所以不成为譬喻格之类例。近人称之为借喻，也不甚妥当。盖此种喻句利用中国语言文字之特性，反复变化，简而又简，所以几乎看不出譬喻作用来。但是"其文虽晦，义则可寻"，假使细加分析，依旧可以用上述譬喻类例的方法以说明之。即是 1. 有的是明喻关系的简缩，2. 有的是暗喻关系的简缩。

明喻重在正义与喻义并显，所以凡是不用譬喻语词的简式，即使喻义在前，如上文所举"浮云游子意、落日故人情"一联，则譬喻作用已转变为形容作用，其意只谓浮云般的游子意、落日般的故人情耳。上文所举倒用譬喻语词的例也就是这般形式。我们譬如说："世态之变

化如浮云,年华之消逝似流水",这是最繁亦是最明显的句式。假使凝练一些,缩为"世态如浮云,年华如流水",那就由显比而成为隐比了。再简一些,称为"世态浮云,年华流水",那又由详式而变为简式了。假使再倒装之,易为"浮云世态,流水年华",那么"浮云""流水"诸词,在修辞上的作用言,虽则仍是喻词,而由文法上的关系言,却已由名词而转为形容词了。假使再把他缩得简一些,如昔人诗云:"聚散不长云世态,流连忘返水年华。"那么"云世态"与"水年华",又似乎连结成一复合词了。昔人谓诗是凝练的语言,这就是一个很好的例证。因此,我们可以断然地说,这类句式的喻义,是有形容词或副词的作用的。其属显比而露其所比之情者,则喻义每用作副词;其属隐比而寓其所比之情者,则喻义又同于形容词。喻义之同于形容词者已如上述;现在再举一些用作副词的例。如《史记》《蒯通传》:"天下之士云合雾集",谓天下之士之来,如云之合,如雾之集也。这明明是明喻之显比,不过简而又简,所以似乎觉得与他种譬喻不同,可以别成一类耳。实则用譬喻之性质言,此类之例,兼有正义喻义而且露其所比之情,何尝可以别成一类。《孟子》:"今而后知君之犬马畜伋",言君之畜伋如犬马也。《左转》庄公八年:"豕人立而啼",言豕起立如人也。具体事物之喻义,在文法上本应属于名词的,但是这般用法,就变成副词了。所以可以说:喻义之副词化者,当属显比。

喻义简练到副词化或形容词化,事实上即创造了新词。如《汉书》《成帝纪》云:"帝王之道日以陵夷",谓如陵之夷,而陵夷即成一新词。又《蒯通传》:"常山王奉头鼠窜以归汉王。"师古注:"言其迫窘逃亡如鼠之逃窜",而鼠窜亦成为新词。又《叔孙通传》云:"此特群盗鼠窃狗盗。"师古注:"如鼠之窜,如狗之盗",而"鼠窃"、"狗盗"亦成为新词。《文则》所举的"蝎谮",即属这一类例。这是喻义副词化的例。

至于形容词化的喻义,则更适宜于创造新词。刘师培《正名隅论》云:

> 凡物之大者或谓之王,如蛇曰王蛇,鸟曰王雎是。或谓之蜀,如葵曰蜀葵,鸡曰蜀鸡是。或谓之虎,如草曰虎杖,葛曰虎葛是。

> 凡物之小者或曰“童”、“婢”，如梁曰童梁，牛曰僮牛，鱼曰鱼婢是。或曰“荆”、“楚”，如葵曰荆葵，楚葵，桃曰荆桃是。或曰“羊”、“鹿”，如鹿藿、鹿梨，羊枣、羊桃是。此皆古人比事属词之法，非有异义于其间。

可知昔人定名早已用此方法。《元曲选》《丽春堂》剧：“睁开你那驴眼”，《儒林外史》：“一副铁锅脸”，“一双刺猬眼”，可知俗语中也多用此方式。《文则》中所举的“秕政”，又属这一类例。乐府《读曲歌》：“花钗芙蓉髻，双鬓如浮云”，本是很明显的譬喻。其后诗人缩之为云鬓，白居易《长恨歌》：“云鬓花颜金步摇”，而温庭筠《菩萨蛮》词复倒用之作“鬓云欲度香腮雪”，那就更觉得镞蘖生新了。

至由暗喻所生之变化，则以暗喻蓬显喻义，不须与正义相结合，因此，不必变更词性，而同时也就不会创造新词语；但是，却能使旧词语赋有新的含义。兹再举其例如下：1. 由名词言，如《孟子》“膏泽下于民”，言其政如膏泽然之下于民也。因为省一“如”字“然”字，所以没有譬喻形式；因为又省了正义，但又不同以前所举的暗喻一样，不能成为句，所以遂变成为语词的活用。《孟子》《梁惠王》篇：“民以为将拯己于水火之中”，水火即喻虐政。《庄子》《天道》篇：“然则君子之所读者，古人之糟魄已夫！”糟魄即喻废弃之物。韩愈《赠太尉许国公神道碑》：“砾其枭狼，养以雨风。”枭狼以喻桀骜不驯之首凶，雨风以喻普遍及人之德政。《文则》所举的“双双”一例，又属于这一类。此类之例，一样也可以说明正义以结合新词。如《史记》《酷吏列传》：“昔天下之网尝密矣。”网字即喻法令，而后人合称为“法网”，那就犹言法令之繁如网之密，与前举“鬓云”之例相同。再有，此类之例，以简而又简，所以其义难寻，有时为避免太晦，不得不于上文先行点清。如韩愈《送温处士赴河阳军序》，开端言“伯乐一过冀北之野而马群遂空”，不曾说到正义，已是暗喻，至下文一接“东都固士大夫之冀北也”，那才说到题旨，举出正义，但此冀北二字却即用以借喻人才之荟萃处所。只因上文已经说明，所以意义虽如此曲折简缩，却不会使人不明了。2. 由动词言，又同《文则》所举“秦吴”诸例。《左传》哀公二十五年：“是

食言多矣,能无肥乎?"言其对于所说的话,亦如饮食之食之也。《庄子》《大宗师》篇:"夫尧既已黥汝以仁义而劓汝以是非矣。"李颐云:"毁道德以为仁义,不似黥乎?破玄同以为是非,不似劓乎?"可知本是喻义。此种手法是借用他种本义用之动字,作为本文喻义之用,用得得当,颇见新颖;用之过度,就易涉于险怪。

我们这样说明,就可知陈氏所谓"隐喻",根本也不能成为譬喻格之类例。

《国文月刊》第十六期

书 评

布鲁门伯格的《近代的正当性》

瓦莱士(Robert Wallece)　著
张卜天　译

布鲁门伯格的《近代的正当性》(*The Legitimacy of the Modern Age*)[①]以一种彻底和颇具原创性的方式重新思考了西方思想史的实质和过程,从而为近代的一些最为困难的问题提供了启发。本书(*Die Legitimität der Neuzeit*)首版于1966年,是这位晚近德国哲学家的第一部主要著作。他不属于任何一个德国主要哲学流派,而是将所有这些派别与哲学史学、科学和神学融会贯通。此书一经问世,旋即引起广泛讨论,直到现在仍属德语哲学文献中引用最为频繁的著作之一。为了回应各种评论中所提出的批评,消除误解,作者对第一版进行了重大修订,随之而来的三卷平装本第二版分别于1973、1974和1976年问世。本文评述的正是这个第二版。

---

① "modern"一词既可译为"近代",又可译为"现代"。由于布鲁门伯格主要是联系中世纪晚期展开论述的,所以标题译为"近代的正当性"可能更为合适。在本文中,我将尽可能地将"modern"一词译为"近代",以同这一标题相合,但在许多地方它与"现代"的意思并没有什么差别。——译注

1. 布鲁门伯格所介入的思想情境

英语读者也许首先会好奇,"近代的正当性"这一题目到底讲的是什么意思。倘若"近代"就是指上承中世纪并且一直延续至今的那个时代,那么读者可能会问,它为什么会被说成是"正当的"。难道它曾被认为是"非正当的"?

虽然读者们可能会对这种提问的方式不尽熟悉,但他们必定对相关的问题耳熟能详,整个近代是否为正当这一问题正是这些问题的自然延伸。两个多世纪以来——为方便起见,可选卢梭的《论艺术与科学》(*Discourse on the Arts and Sciences*)(1755 年)为参考点——冷静的思想家们一直在对理性、科学、进步、个人自由、技术等这样一些近代基本概念的统治地位或有效性提出质疑。当然,这些批判通常都是相对于想象、直觉、自然、公众、命令、超越等这样一些被认为是对立的观念而提出的。有时这些对偶会被看成"人的境况"的恒定不变的诸方面,被质疑的只是被启蒙运动及其拥护者赋予理性(等等)的优越地位。而更为常见的情况是,这种对照至少在一定程度上意味着一个历史过程,经过这个过程,那些原初的、获得肯定评价的事态(自然、宇宙[cosmos]、公众、与超越的关系等等)被一些"现代的"境况取代了。于是很自然地,20 世纪的"现代世界"中危机四起,这会被认为是证明了摒弃更可取的原初状态会导致危险的后果。

这种分析在文学家那里屡见不鲜。我们会想到 T. S. 艾略特,或者托尔斯泰、陀斯妥耶夫斯基、波德莱尔、福楼拜等俄法作家,他们的著作直到今天仍能引起深深的共鸣。相应的态度也以各种形式出现在广大民众中,例如当今美国出现的"反文化"和反"世俗人文主义"的基督教基要主义潮流。在正规的哲学中,批判的矛头纷纷指向"笛卡儿式的"经验论前提以及 20 世纪的科学哲学,这似乎也暗示有一种原初错误潜藏于某些基本的近代概念背后,尽管老于世故的批评者们通常并不直接呼吁回到亚里士多德、阿奎那或其他一些近代以前的权威。

自19世纪下半叶以来,德国学者的一些主要著作所考虑的问题都与自然、近代的身份及其基本概念和态度相关。马克思试图给出“资本主义”的定义,分析它如何从前资本主义的经济社会构成中形成;尼采盛赞文艺复兴是从基督教令人窒息的影响中摆脱出来的最伟大的尝试,这些都是这种努力的早期标志。狄尔泰的《文艺复兴以来的世界观及对人的分析》(*The World - View and Analysis of Man since the Renaissance*),卡西尔的《文艺复兴哲学中的个人和宇宙》(*The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*)则是另外一些著作,它们虽然更为犹豫不决,也没有马克思或尼采那样全面,却也同样认真地力图定义现代性的基本特征。尽管他们没有把这种东西等同于“人的境况”甚或整个西方传统,也没有赞扬它优于其他文明或时期,却发觉自己无可逃避地被裹挟其中。但是对这种东西,对现代或现代态度,他们的著作并没有给出明确定义。

提出一种更为精确的定义的尝试激起了强烈的反对。较之大多数其他西方国家,德国经受了20世纪某些危机的更为极端的形式,自20世纪20年代以来,德国哲学也许同样会更为认真地看待极端立场。例如,海德格尔认为整个哲学在很大程度上都可以被说成是对最重要问题(存在的意义问题)的遗忘;胡塞尔在其《欧洲科学的危机》(*Crisis of the European Sciences*)(作于20世纪30年代末)一书中把他那个时代的巨大痛苦追溯到对理论态度的原初表述(深深地潜藏于西方历史中的某个地方)的一次失败;阿多诺在其《启蒙的辩证法》(*Dialectics of Enlightenment*)(20世纪40年代与霍克海默合著)和《否定的辩证法》(*Negative Dialectics*)中倾向于把当时的社会和精神现实看成具有彻底的欺骗性,以至于哲学被归结为一种关于拒绝的“否定的辩证法”。在所有这些思想家看来,在他们的传统和世界中似乎都存在着某种极端错误的东西。一般说来,他们并不把原初的错误或缺陷归结于近代本身。就历史发生而言,他们设想它出现得更早,比如在希腊思想中就已经初见端倪了。然而,情况似乎的确是,近代最清楚不过地展现了传统中所隐含的致命错误或缺陷所酿成的苦果。

在这段时期里,在一部主要著作中最为明确地集中讨论近代本性

和正当性问题的人是洛维特。与大多数同时代人相比，洛维特在表述其哲学议题时运用的方法更具"史学性"。在《历史中的意义》(Meaning in History)(1949年)一书中，他力图对进步观念这一核心的近代误解进行历史的考察和分析。在这一过程中，一种似乎可以说是整个近代的非正当性的东西被确立起来，这种非正当性源于他的这样一个论题：某些核心的近代观念(特别是进步观念)是中世纪/基督教原初(固有)观念的世俗化版本。

洛维特把近代刻画成在本质上是非正当的，这是引发布鲁门伯格在《近代的正当性》中分析近代的起源，捍卫现代性的主要原因之一。本书的第一部分，力图彻底批判包括洛维特的理论在内的诸种理论，这些理论都把基本的近代现象描述成基督教观念世俗化的产物。它也阐述了像进步观念这样的世俗化外表(appearance)是如何产生的；在第二部分，布鲁门伯格重新论述了他所认为的正当的近代概念和态度的起源，即它是人对中世纪晚期基督教与世界的关系危机的一种回应；接着，在第三部分，作者论述了西方关于世界的理论知识的兴趣("理论求知欲")的解释历史，从古代一直讲到费尔巴哈和弗洛伊德，为的是更好地关注近代科学的本性和地位；第四部分则借助(分别位于"起点"两端的)库萨的尼古拉和布鲁诺的思想，作者更为细致地考察了从中世纪到近代的时代"开端"(threshold)。

2. 洛维特对"进步"以及作为世俗化产物的近代的指控

要想理解布鲁门伯格的思路，我们需要对洛维特(及其他人)质疑近代正当性的方式有清楚的认识。洛维特在《历史中的意义》中主要考察了18、19世纪的"历史哲学"，从伏尔泰、图尔戈和孔多塞到黑格尔、马克思、蒲鲁东和孔德，他都发现了对近代进步观念的经典表述。这些作者对他们自己所处的时代和未来的乐观主义并不满意，他们(只有伏尔泰多少属于例外)把整个历史解释成体现了一种必然进步(inevitable progress)的逻辑，表面上的恶化(apparent relapses)(例如所谓的"黑暗时代")必须被理解成为后续步骤做准备的必经阶段。经

历了 20 世纪的风风雨雨,我们中的许多人对这样的理论多少都会心存疑虑,但是就获得广泛接受而言,肯定没有任何别的解释模式能够与进步观念相比。值得怀疑的是,进步观念是否仍然潜藏在我们许多态度的背后,比如我们对科学所持的一贯信念,我们似乎确信某些西方国家仍然是世界的领导者,有着无可怀疑的优越性。

无论如何,洛维特不满于 18、19 世纪思想中所盛行的那种进步观念,并且极力呼吁我们克服这种幻觉。洛维特尊重他所研究的"历史哲学"中的那些思想主张,所以对他而言,这些思想构成了一个真正的哲学问题,而不仅仅是一种历史的或心理的"现象"。那种认为他们的思想是把当时的科技进步、经济发展和"资产阶级民主"革命天真地投射到整个人类历史中的观点,他是不可能接受的。那么,洛维特到底是如何来解释近代"历史哲学"的呢?他将其解释成一种由犹太教和基督教建立起来的末世论模式的"世俗化",解释成通过"最终"事件(弥赛亚的降临、末日审判等等)来完成世界历史这一信仰的世俗化,他把这一信仰的本质说成是"希望"、"凭靠期待而活"或者就是"未来主义"。与此相对照,他认为古代的哲学和宗教建立在一种"对过去和现在的尊崇"之上,这体现于以有机生命和天的运转为代表的世界的循环模式。在历史上,这种模式所采取的形式是,个人、城邦、人民和(对某些古代思想家而言)整个"世界"都在持续不断地生长、成熟和衰落。犹太教,尤其是基督教,在希腊化/罗马世界中打破了这一模式的规则,并且引入了从无中创造、最终完全毁灭的全新观念,在这一观念中,世界历史是独特的,它(在基督教中)以独一无二的道成肉身为中心,被导向最终的末日审判。洛维特认为,这是独特而统一的、以未来为导向的进步历史这一近代观念所仅有的可能来源,尽管许多近代的进步理论家都持有非宗教的甚至是反宗教的态度。

无论英语读者是否接触过洛维特的论题,他们无疑会熟悉以下的类似说法,即马克思的共产主义观念(以及其他类似的革命性说法)"实际上"是《圣经》中所说的天堂或弥赛亚降临的世俗化版本。这种"世俗化理论"一次次地被人提起(洛维特也赞同它),很少遭到直接反对,它几乎成了人所共知的"常识"。20 世纪 50 年代至 60 年代早

期,关于洛维特所提出的进步观念是末世论的世俗化这一论题,德国也存在着类似的情况。它曾于20世纪40、50年代被其他几位学者差不多独立地提出来,从未受到任何人系统的批判,事实上,它已经成了德国学术界的一项"君子协定"(conventional wisdom)。

这是一种极富悲观主义色彩的学说。洛维特(仍主要以他为例)并不只是在谈论马克思主义,而是在谈论整个近代"历史哲学"(除了施宾格勒、汤因比等这样一些20世纪学者,以及他所仰慕的批判"进步"的19世纪先驱布克哈特),他毫不犹豫地将其结论推广到一般的"近代精神"。洛维特说,自从抛弃了关于创造和完成(consummation)的基督教说法以来,

> 是以基督教的方式思维,还是以异教的方式思维,近代精神犹豫不决。它用两个不同的眼睛观看世界:信仰的眼睛和理性的眼睛。因此,与希腊思想或《圣经》思想相比,它的说法必然是模糊不清的。

进步观念的真正含义是基督教和犹太教的,其近代形式却是非基督教和非犹太教的,即"异教的",进步观念的这种含混本性被看作是近代心灵的一般特征。在洛维特后来的著作中,情况变得愈加明朗,他所想到的"替代方案"毫无疑问是"异教的":这是一种向着斯多阿主义循环宇宙的回归。这种回归不仅以对持续进步信念的摧毁为前提,而且也预设了历史变迁是不可逆的这一潜藏观念的垮台。于是可以想见,这一替代方案主要是暗示出来的,而没有得到系统性的论证。

洛维特的"替代方案"并未像他的末世论的世俗化理论那样被普遍接受。海德格尔派、神学家——人人都有他自己认为更可取的"替代方案",但每个人似乎都至少默而不宣地承认,进步这一近代观念已经得到了决定性的分析并且被最终废除了。很快,又有许多基本的近代观念被发觉是这种或那种基督教前身的世俗化版本。德国的哲学和历史学者通常要比他们英语国家的同行更加了解基督教神学,拥有更好的基础,年轻的学者们很快就把这一新的解释模式运用得淋漓

尽致。

3. 布鲁门伯格对"可能进步"(possible progress)的捍卫及其关于近代起源的论述

以上就是布鲁门伯格在1962年召开的第七届德国哲学大会上首次提出他对世俗化"范畴"的批判时所处的情境。《近代的正当性》(1966年)对这次批判进行了扩充,提出了关于近代起源的另一套完整论述,这个修订版又对其进行了捍卫和进一步阐述。

非常简略地说,针对洛维特的理论,即进步观念是基督教末世论的一种世俗化结果,布鲁门伯格的批判(第一部分,第三章)包含两个要素。首先,他指出近代的进步观念所预期的"未来"被认为是一种内在发展过程的产物,而不是一种与弥赛亚降临、世界终结、末日审判等等类似的超越性介入。如果"希望"是其共同要素,那么对于大多数基督教时代而言,基督教对于最终事件的态度与其说是希望,不如说是恐惧,它所要摧毁的正是隐含在"进步"中的这种前瞻性的建构性努力——所以描述从某一方到另一方的转变非常困难;其次,关于进步观念的起源总可能有一些别的讲法,和洛维特的论述一样,它们也可以不把进步观念仅仅归结为对欧洲史上一段乐观主义时期的一种天真投射。布鲁门伯格认为进步观念主要源于近代早期的两种形成经历:一是通过一种有方法做指导的、相互协作的、长期的科学进步的观念颠覆了亚里士多德科学稳固的权威地位,二是(在文学和美学领域)摆脱了古代艺术和文学是永远有效的完美模式这一观念,而主张艺术体现了特定时代的创造精神,从而能够重新获得可与古人的创造性相媲美的有效性。在这两种平行发展(主要出现于17世纪)之后,这一观念被延伸到其他各个领域(技术、社会),并且被概括为"全面"进步的观念,这在伏尔泰及其"历史哲学"的继承者的著作中屡见不鲜。

由于预料到洛维特可能会回应说,这不可能是关于进步观念起源的完整论述,因为"希腊哲学并没有提出过任何历史哲学或关于自由的哲学,希腊历史学家与后基督教时代的形而上学家们关于人性和历

史本性的想法也颇为不同，这不可能纯属偶然"，于是，布鲁门伯格在第二部分——"神学绝对论与人的自我肯定(Self - Assertion)"中针对基督教在引发近代"人的自我肯定"方面所扮演的角色提出了极富原创性的阐释，"进步"被认为是贯彻(implementation)"人的自我肯定"的一种方式。布鲁门伯格在这里(以及在第三和第四部分中)明确指出，尽管近代并不是某种原本属于基督教的东西发生转变(无论是通过"世俗化"还是其他过程)的结果，但这并不意味着它能够自发地出现，就好像凭空跃入历史一样。他说，时代变迁背后所隐含的连续性是一种疑难(problem)的连续性，而非解答(solution)的连续性，是一种问题(question)的连续性，而非回答(answer)的连续性。我们不应总是紧盯着传统中的"信条"或"观念"不放，而是需要学会把它们与赋予其相关性和具体含义的人的追问和质询活动联系起来。布鲁门伯格暗示，当我们这样做的时候，除了那些正当的继承或不正当的盗用，我们也许还会发现其他类型的连续性，除了那种无缘无故的"从无中创造"，我们也许还会发现其他种类的新奇事物。

下面非常简要地概述一下布鲁门伯格在第二部分中进行的分析：近代的"自我肯定"(科学、艺术、"个体主义"等等)所回应的问题之所以会产生，是由于中世纪晚期压倒一切地强调神的全能这一论题所造成的。正如在奥康的唯名论中所表现出来的，正是这一论题才最终摧毁了洛维特所追溯的、盛期经院哲学的亚里士多德主义试图重申的宇宙秩序的可信性(在某种意义上甚至是可设想性)。既然上帝拥有创造(或毁灭)他所意愿的任何东西的绝对而无限的权力，无论是否存在理由(唯一的最终理由就是"因为他愿意"[Quia voluit])，那么实际存在的有限世界就变得完全偶然了，它不再是可能之物的范围和种类(秩序)的体现。面对这种彻底的偶然性，人当然可以坚持把希望寄托到在"下一个"世界中得到救赎，这也是中世纪的正统"解答"，但是就像先前信赖宇宙秩序(cosmos)一样，这种表现为(不应得的[undeserved]和不可得的[unearnable])"恩典"和宿命形式的解答因上帝的全能而同样使人绝望。在安全保障(security)和自我实现方面，作为替代，人可以着手(实验地、假说式地)在这个特定的世界中构建任何可

能的东西,"纵然上帝并不存在"(第二部分,第三章,最后一段)。如果采取后一路线,那么就不需要把基督教的思想运用到一种非基督教的语境中(如路德所猜测的,试图"成为上帝本身"——参见第二部分,第三章,注释 55),但也不是一切都从零开始。人所提出的问题——在世的偶然性——深刻地决定了人所承担的事情的本质。显然,这个问题不是一个"永恒的"问题。否则,洛维特也许会问,为什么希腊人以及其他人没有致力于解决这一问题?它在一个特定的历史关头由于特殊的历史原因而被提出,并且变得无法回避。如果我们希望理解我们的时代和我们自身,就必须重构这一过程。

在对这一过程进行重构时,布鲁门伯格并没有用"神学绝对论"取代笛卡儿的"我思"作为近代真正绝对的、无法说明的源头,从而只是把时间在历史中往后推了一步。在第二部分的一些最为精彩的段落中(第一章和第三章),他把它解释成对基督"教父"们(特别是圣奥古斯丁)针对诺斯替主义二元论所提出的"解答"的最终完成。诺斯替主义本来是对古代问题(比如秩序与混沌的对抗)的一种新的回应,这些问题已经发展到如此极端的形式(比如在新柏拉图主义那里,参见第二部分,第一章,前三段),以至于将其重新表述为善恶之间的争斗已经顺理成章。

4. 布鲁门伯格对"必然进步"这一近代信条所作的解释

需要注意的是,问题或者疑难并不总是以这种相对直接的方式充当着一个时代主要兴趣和努力的焦点,且由此衍生出次生观念(比如由"自我肯定"衍生出进步)。当时代变迁使问题所从出的情境衰减退去之时,不扮演这样一种核心角色的疑难问题并不因此就逐渐消失。这一事实有助于解释某些非常令人困惑的现象,比如宏大的近代"历史哲学"。针对布鲁门伯格对把进步解释成世俗化的末世论所作的批判,洛维特也许会很自然地用以下问题来回应:如果从本质上讲,近代的进步观念果真像布鲁门伯格关于其起源的论述所暗示的那样朴素(modest)——欧洲人到了 17 世纪开始在某些领域经历某种过

程,体验到某种成功,进步观念只是一种朝向其未来的假说式投射——那么为什么在几乎所有关于它的流传最广的近代表述中,在宏大的"历史哲学"中,它都会被认为是整个人类历史的普遍必然模式?然而,对近代正当性的辩护并不需要对那个时代每一种突出现象都加以辩护,而只需对那些就其核心任务而言是绝对必要的现象进行辩护。作为一种必然的、不可避免的过程的进步观念对于人的自我肯定当然不是本质性的(essential)。事实上,从某种角度来说,它甚至是其对立面。布鲁门伯格把这一观念以及体现它的"历史哲学"说成是通过(无法胜任的)近代方法试图回答一个前近代问题的结果(这一尝试是"自然的",却注定要失败)。他认为,通过宣称能够用创世和末世论这两极来解释整个世界历史的模式,基督教已经提出了一个(如洛维特所一直强调的)不为希腊人所知的新问题:什么是整个世界历史的意义和模式。当近代思想家们抛弃了基督教的"回答"时,他们仍然感到有义务回答那些随之而产生的问题——就好像有义务显示近代思想有能力应对任何挑战似的。正是这种"重新占据"(reoccupy)中世纪基督教的创世和末世论图示的冲动——而不是让它空着,就像一种意识到自己界限的理性所可能做的那样——导致宏大的"历史哲学"被构建起来。较之那种被过分拓展的(且不被信服的)朴素的"可能进步"观念,这种构建自然更加引人关注。

5. 其他一些在近代"被重新占据的位置"

至此,在我对布鲁门伯格关于近代的分析所作的概括中,进步观念一直是我所使用的主要例子,之所以要这样做,是因为其难以捉摸的特征已广为人知,它在洛维特的《历史中的意义》中曾遭到猛烈批判,这直接导致了整个近代的正当性这个一般性问题。根据前面的分析,由于不得不"重新占据"一个由中世纪基督教建立起来的"位置"(对整个历史加以评述的位置),"可能进步"这一正当的近代观念遭到了扭曲,并且在很大程度上不再让人信服(discredited)。布鲁门伯格认为这种模式影响了许多同样重要的近代观念,我所描述的这样一

种替代性分析只是这种模式的一个例子,所以布鲁门伯格最终可以用它来澄清和捍卫他所认为的所有真正属于近代的东西。下面我将简要地举出布鲁门伯格运用其"重新占据"模型的其他四个例子,以帮助读者了解其适用范围,并且引出关于这一模型通用性的最后讨论。我无法详尽地论述这些例子,只能就其对于某些思想领域所具有的潜在重要性补充几点评论。

第一个例子,布鲁门伯格在第二部分的第二章中告诉我们,"世界对于人来说具有一种特殊的性质"——特别是一种"*危及*"(endangering)性——这就"把人的基本行为方式规定"为"*自我保存*"(self-preservation)(第二部分,第二章,最后两段)。这样一种假定重新占据了"*神之庇佑*"(divine providence)观念,即决定世界对于人的"性质"以及人的必要基本行为方式的目的论的位置。这是布鲁门伯格对尼采关于近代思想中(特别是在"自我保存"的观念中,从霍布斯一直到达尔文和当代的"社会生物学",它都是近代理论中的一种强大的"首要目标")的目的论残余所作的批判重新进行系统阐述(这是本章的主要内容)的一个结论。布鲁门伯格想把这种目的论与"自我肯定"清楚地区分开来,前者要求旨在"自我保存"的行为,后者则不被世界或人所固有的任何东西所要求,而是纯粹历史的。如果我对这一章理解得不错,那么布鲁门伯格是在暗示说,"自我保存"与"自我肯定"之间的关系等同于"*必然进步*"与他所捍卫的"可能进步"之间的关系。自霍布斯的时代起(如果不是更早些的话),个人的自我肯定固然已经在很大程度上被视为对于生存和"安全"的要求,但这要比布鲁门伯格所定义的"自我肯定"狭窄得多。布鲁门伯格所定义的"自我肯定"是一种"*生存筹划*"(existential program),在这种筹划中,"人在一种历史情境中安置其生存,他要暗示自己如何面对周遭的实在,以及如何利用向他敞开的可能性"(第二部分,第二章,第三段)。于是,我们未予表述的、半意识的"自我肯定"规划(projection)似乎被迫担当起了("重新占据……位置")被实在的一种据信是决定性的特征所要求的基本行为方式的角色,所以它主要是以实在的"危险特征"所要求的"自我保存"为幌子而出现的。在这一过程中,"自我肯定"的真正含

义及其与过去的关系(作为对前述过程中"神学绝对论"的一种回应)没有彰显出来。与其他时代的理想的人类态度相比,它仅仅被视为一种"本能的"、自我本位的、低级的(ignoble)态度。

第二个例子是,近代早期解释自然的机械模式及其终极性的"物质",重新占据了中世纪晚期唯名论的解释模式及其绝对的(神的)"意志"的位置(参见第二部分,第三章,第十五段)。自笛卡儿以来,"心身问题"这一并发症往往产生于这样一种感觉,即物质在某种意义上是"终极的","心灵"必定可以还原于它(在唯心论的回应中,被肯定的却是相反的说法),当我们思考这一切是如何可能发生时,这一说法的潜在重要性就变得明显了。和以前一样,布鲁门伯格并不是在指控近代唯物论从总体上说是错误的或不正当的,而是主张一种正当的核心观念已经被迫占据了一个"继承下来的"、异类的"位置",即解释或理解任何东西的唯一原理,这一观念就是为"自我肯定"之故而可以被数学把握的实在(res extensa:"广延物")。第二部分的第三、四、五章展示了这一主张的宽广背景。

第三个例子是马克思主义的所谓世俗化的天堂或弥赛亚似的期待。布鲁门伯格指出(第一部分,第7章,最后三段),马克思所设想的过程和最终状态与宗教说法的不同之处在于,其实现被认为是内在的人类过程(human processes)的结果,而不是超越性介入(transcendent intervention)的结果。布鲁门伯格说,世俗化的外表在这里产生了,因为正如历史哲学"重新占据"了作为叙述整个世界历史的"救赎过程(从创世到末日审判)的位置",共产主义理想也重新占据了基督教神学中作为一种幸福观念的(例如与古典的希腊观念不同)、不可被具体经验挫败的"神视"(beatific vision)①的位置。这里"语言的恒常"(比如《共产党宣言》的"福音书"语言)"指示着意识的一种恒常功能,而不是内容的等同"。也许马克思主义的"内容"完全不能基于它被迫

① "神视"(beatific vision)是指天使和义人的灵魂在天堂里所享有的关于上帝的直接知识。之所以称为"视",是为了把它与人的心灵在现世关于上帝可能具有的间接知识区分开来。由于可以直接看到上帝,受造的理智得到了至高的幸福,所以这种"视"被称为"幸福的"(beatific)。比如但丁《神曲·天堂》第33篇中就有关于"神视"的描写。——译注

扮演的角色来判断,朴素的进步观念也是如此。

第四个例子见于第一部分,第八章,布鲁门伯格在那里探讨了这样一个论题(由备受争议的法学教授施米特在1922年和1934年出版的《政治的神学》[Politische Theologie]一书中提出),即"在关于国家的近代学说之中,所有重要概念都是世俗化的神学概念"(参见第一部分,第八章,注释3处)。布鲁门伯格用关于基督教与近代政治之间的关系——更具体地说,关于神学绝对论与近代政治绝对论之间的关系——的四段话引入了他对施米特"世俗化理论"的讨论(在本版中,这一讨论被极大地扩充了,为的是探讨施米特于1970年出版的《政治的神学续篇》[中译编者按]中译见刘小枫编,《施米特与政治法学》,上海三联版,2003)。由这里的讨论以及他后来对施米特关于国家的世俗化理论的论述可以清楚地看出,布鲁门伯格并不赞成这种理论。然而同样很清楚的是,他同意施米特的观点,即"关于国家的近代学说"(这里施米特想到的是诸如主权、国家理性、意志、决议、敌友这样一些概念)与试图用契约、赞同、自由、法律、权利等概念来理解政治的近代理性主义有着显著的差别。后面一些概念都是与"自我肯定"及其隐含的根深蒂固的个人主义一致的,而前面那些往往被用来解释国家本身的概念则暗示了国家利益可能压倒个人利益,对此我们在近代历史中再熟悉不过了。近代思想和实践之间的这种不一致该如何解释呢?这一次,布鲁门伯格也明确同意施米特的说法,即中世纪的基督教对于解释来说是必不可少的。"在政治绝对论与神学绝对论之间"存在着一种"镜像对应"。"通过把绝对的敌友关系范畴加到正在整合自身的民族国家之间的冲突上……",宗教改革所引发的"国家内部绝对[宗教]地位分裂的不可容忍性就被抵消了"(君主的"绝对论"与霍布斯的主权论都是在这个时期出现的,这一点决非偶然)。但是布鲁门伯格显然没有把这种"规划"(projection),即民族国家"对绝对[神]权的虚假(pseudomorphic)性质的接管"看成一种世俗化过程。"绝对地位(positions)与建立一种绝对代理(agent)之间的内部冲突的发展的对称也许可以被解释成一种'感生'(inducing)过程,但决不能被解释成某一个领域的特定属性转移到另一个领域"。它是统一的基

督教在欧洲世界分裂的结果，是基督教“宗派”增多及其引发的政治问题的结果，而不是世俗国家单方面非强制地“接受”神学属性的结果。

在这里，布鲁门伯格并没有使用“重新占据的位置”这一术语，但我相信他的话背后隐含着同样的想法。他还描述了另外一个例子，近代思想中的一个冲突看似被一种“世俗化”理论解释了，但事实上那种解释歪曲了实在。正如在本书第一版中，他对施米特作的简要讨论，他说，

> “关于国家的近代学说的所有重要概念都是世俗化的神学概念”这一学说并没有变得更加可信，因为它于1922年被提出，而我们已经学会怀疑这种“现代性”是否就是现代的——这里存在着在年代学意义上同时的东西中显著的非同时性，存在着在现代中尚不现代的东西的持久性，存在着启蒙的根本延迟（fundamental delay）。

换句话说，“关于国家的近代学说”就像“必然进步”等等一样，并不像“自我肯定”那样是近代的，要使自我肯定、启蒙和真正的现代性占据上风，就需要对它进行理解和彻底批判。

6. 布鲁门伯格的方案（Project）：把启蒙进行到底

在我们这个时代的思想中，以上这些论述的确令人耳目一新，还有一些论述因篇幅所限，我无法一一提及。可以想象，如果成功的话，它们将把某些非常流行的、具有破坏性的混淆从我们的思想（甚至是我们的生活）中清除出去。在这个意义上，布鲁门伯格的著作以一种新的形式体现了启蒙运动的看法，即哲学是世界中的一种解放力量。因此，清楚地了解其模型的本质及其涵义是非常重要的。

当布鲁门伯格说，这些现象——宏大的历史哲学、自我的首要关切就是“自我保存”这一公理、近代早期的机械唯物论、对共产主义的预想、近代“政治的首要地位”（primacy of the political）等等——都是

源于重新占据中世纪基督教所建立起来的位置时,他到底是什么意思呢?首先,我们的有些观念,比如“可能进步”这一原初的朴素观念,只是表达了“自我肯定”这一“生存筹划”;另一些观念则尝试回答这样一些问题,这些问题不会作为“自我肯定”的一部分而自然产生,它们是我们从较早历史阶段“继承”下来的,并且认为应该能够回答。但这其中的过程并不像这种描述听上去那么简单,这里存在着两个重要的条件。首先,“继承”下来的问题当然已经失去了其特定的中世纪/基督教特征。例如,我们不再感到有必要或应该能够像中世纪基督教那样去描述上帝操纵世界的整个模式,而是希望能够描述整个历史的总体模式——乍看起来,这并不必然要求理论家诉诸近代理性已经放弃的假说;其次,要提出的问题不仅具有为了使问题明确所具有的清晰的概念性,而更是一种“需要”或“义务”。在中世纪基督教的背景下,它是如此地基本,以至于几乎不可能被表述成一个问题——人当然希望能够把握上帝操纵世界的总体模式,否则启示的目的何在呢?在近代我们继承了这种需要,在试图用各种方法满足它的过程中,我们暗示(imply)了我们现在对这个问题的理解,而不是自觉地用批判性的眼光陈述它。

正是由于这种“需要”或“义务”的性质,以及缺乏明确来源和尚未表述成一个问题——还有这些性质使之成为可能的两个相邻时代之间的“翻译”——引导布鲁门伯格使用了这样一个隐喻,即被观念“占据”(和“重新占据”)的“位置”体系。这一用“内容”与“功能”的对照来说明的隐喻包含在他的一个核心学说中,即“在人对世界和人自身的解释体系的特定位置上,完全异质的内容[可以]发挥同样的功能”(第一部分,第六章,第三段)。内容与功能的对照最终把布鲁门伯格的模型与世俗化理论区分开来(在认为中世纪基督教对近代现象起着决定性作用方面,布鲁门伯格的模型与世俗化理论当然是相似的)。例如,进步观念既不应被视为一种世俗化的基督教观念,也不应被视为一种未受基督教影响的近代观念。在布鲁门伯格看来,就其内容(原初的可能进步观念)而言,它本质上是近代的,但就内容被迫行使的功能(解释整个历史的意义与模式)而言,却又受到了基督教极大

的影响（当然，“受基督教影响”还有一层意思，那就是它所从属的“自我肯定”源于对中世纪的基督教危机、对神学绝对论的一种回应）。

布鲁门伯格到底期望从这种分析中得出什么结论呢？其涵义显然不只是为了满足关于近代精神现象起源的学术求知欲。这种分析向我们说明了，某一类观念源于一种筹划（project）或姿态（posture）（“人的自我肯定”），它虽然不是不可避免的或必须的，但至少并不必然包含“虚假意识”（false consciousness）；而第二类观念（如“必然进步”）则源于满足某种“需要”的尝试，这种“需要”不是理性的，对人而言不是普适的，但却是作为与第一类观念不相容的第三类观念（中世纪基督教的观念）所假设的背景而形成的。人们大概会以为，如果这种情境被理解，那么第二类观念的力量就必定会减弱。然而，与其18世纪的先驱们不同，布鲁门伯格对这种启蒙的障碍有着极为清醒的认识。他用“需要”一词来指“重新占据”的动机，而不是像科学与启蒙当初做的那样，肆意给它们的对手贴“偶像”、“偏见”等轻蔑的标签，这并不是偶然的。他在这种现象中发现了某种不能被理性直接清除的“根深蒂固”（rootedness），尽管应当注意到，这并不是一种“哲学人类学”的“根深蒂固”——“需要”既可能在历史中形成，也可能在历史中消失，或至少可以随着有这种需要的人对其态度的变化而变化。

布鲁门伯格经常提到启蒙运动对以前时代的不宽容，这体现在一种常见观念中，即独断论宗教只是由于神父和牧师的谎言才盛行起来——这种不宽容导致启蒙运动低估了它所要对抗的某些“偏见”的适应力。他显然不想再犯这种错误。然而，布鲁门伯格区分了两种问题，一种是我们所面对的“重新占据”中世纪基督教“位置”所带来的问题，另一种是那些直接源于“自我肯定”的问题，当他在这两者之间做出区分，并且暗示后者是我们真正应该关心的问题时，我们也许可以追问，他是否陷入了一种类似的错误。那些捍卫形而上学问题（那些所谓的“大问题”）永恒性的人也许会说，这是一种令人厌恶的区分，所有问题都应当按照自己提出的条件来表述，无论能否用现代科学对它们加以考察（只要我们不落入那种以逻辑实证主义为代表的教条主义，它宣称不能用科学处理的问题都是无意义的），问题产生的方

式与引起我们的注意没有关系。

布鲁门伯格完全估计到了这种可能的反驳,他用本书的很长一部分(第三部分:对理论求知欲的"质询")来考察理论求知欲的本性和历史根源。因为理论求知欲的清白(innocence)——或者说所有理论问题的等价性,即没有一个理论问题会天生被看作使人分心或不值得关注——本身就是近代的一个独特信念。从奥古斯丁开始,中世纪基督教怀疑求知欲会分散灵魂对于上帝和拯救的首要兴趣,近代对求知欲的肯定构成了对此的反驳。倘若我们认为某些问题可以被避免(因为如果我们觉得没有义务去仿效以前时代的成就,它们在近代的背景中就不可能产生),那么这似乎与我们关于求知欲清白性的信念相矛盾。由于担心灵魂在互不相容的兴趣中消散和迷失,布鲁门伯格有没有可能又给灵魂规定了某种准则呢?

回答是否定的。布鲁门伯格并不是在限制求知欲,因为他实际上并不主张某些问题应当被避免,而是在拓展求知欲的范围,并且通过提出或回答(例如)历史哲学的棘手问题如何产生这样的次级(second－order)问题,弥补在某些情况下满足求知欲的困难性或不可能性。他对形而上学的辩护者说,如果某些问题在几个世纪的时间里都不能得到回答,有时(比如在宏大的历史哲学中)连回答这些问题的努力本身都变得不光彩甚至被完全放弃,我们就应当试图清楚地把它们作为问题表述出来,并且研究这种性质的问题第一次被提出时的情境。当我们满足了这种次级求知欲时,我们也许会发现,与在近代争论中的情形相比,这些问题在其原初情境下会显得更加熟悉,一如整个世界历史的意义和模式问题在中世纪基督教的背景下的样子。如果这一问题并没有被整个过程严重地"摧毁"或从"有效"问题系统中移除,它就必定会从一种新的角度作为其结果显示出来。从这种角度看问题,事情就不再只是一个好奇的人碰巧遇到了一个有趣的、看似重要的问题。于是,经过这些分析,我们意识到了我们关于那个问题的特定情境和承担的义务:我们的情境(也许)已经不再是那个问题起源的背景,我们的承诺(也许)使这个问题极难回答,以至于我们能够抵御我们自己的批判。但这并不仅仅是一种否定性的结果:它在自我认识

上前进了一步。通过质疑追问的本性，我们改变了求知欲的动力，这不是通过命令，也不是通过排斥问题，而是通过把问题拓展到另一个层次来满足它。

(自18世纪以来)我们关于科学与进步这样的核心近代概念的自觉不断增强，对这些概念没有扮演核心角色的历史上的其他时期(以及其他文化)的同情和理解不断加强，其产生的一个重要结果就是在我们思想中造成了持续不断的、越来越大的分裂。一方面，我们日益依赖于科学、进步等等及其代表的理性。另一方面，我们经常奇怪，这种依赖性的基础是什么——它难道不就是众多可能的人类态度之中的一种吗？科学与进步永远也不会回答形而上学的"大问题"，它们将不会拯救我们的灵魂，甚至不会使我们心中升起希腊人期望从理论的完成中获得的幸福(eudemonia)，因为它们永远也完成不了。我们为什么会承诺它们呢？我们难道不能超越这种看似武断的承诺吗？

当我们果真试图超越它或背离它——提出一种替代性的世界观——时，可能性是如此之多，在它们之间进行选择(除了信仰和皈依)的基础是如此不牢靠，以至于我们陷入了一种非常令人不满的相对主义："理解"一切，什么都不承诺。

布鲁门伯格对这种情形的回应是，首先要证明现代性不是一种武断的承诺——尽管它不是对基督教所作承诺的转变了的"世俗化"版本，而是作为一种对中世纪基督教世界观危机的回应，是这种承诺的一个产物，而中世纪基督教世界观的危机在很大程度上是由先前的东西决定的。换句话说，我们近代的承诺在很大程度上是由我们的历史决定的。

与此同时，通过证明这一点以及(通过功能模型和"重新占据"思想)证明现代性问题并非源于其本真要素的不一致，他指出近代科学和进步能够冷静地听从我们的历史"命运"，这一点也许超出了我们的想象。如果近代科学可以澄清自身——其可能性和必然性的历史境况及其本性，如果它能够把它所适合的问题与那些强加于它的问题区分开，如果它能通过这种知识帮助我们修正我们对于后者的态度，那么它将有助于我们"控制"(master)实在，不仅是在"事实"的意义上，

而且也是在追问本身这一过程的意义上。这对于克服我们与这一过程的疏离大有帮助,这种疏离表现于我们的顺从态度和相对主义地轻率对待“替代方案”。正如布鲁门伯格所说:

> 存在着从其原初的动力中释放出来的客观化阶段(近代后期的科学技术就是一个惊人的例证!)。为了使它们重新发挥有益于人的功能,服务于人关于世界的目的,就不可避免地需要反其道而行(counter - exertion)。中世纪体系的结局是已获自治的客观化阶段,是与人性隔绝的冷酷阶段。这里所谓的“自我肯定”是重获失去的动机、重新关注人的自我利益的对抗行动。(第177 -178页)

通过比以往更为激进地阐释(articulating)和追求(pursuing),重获近代科学和哲学业已失去的动机,恢复它们与人的自身利益之间的关系,是写作本书的主要意图。

罗马天主教与政治哲学

陈建洪

评 James V. Schall, *Roman Catholic Political Philosophy*, Lanham, Lexington Books, 2004. xx + 207.

罗马天主教是启示宗教之一,其最终根据在于启示。政治哲学是哲学的一个部门,其根本诉求在于理性。出于这个原因,作者坦承,"罗马天主教的政治哲学"这个标题相当古怪(页 152)。启示与理性的政治冲突似乎不可妥协,也不可解决。这是施特劳斯反复强调的一个观点,此书作者自然深知这一点。全书凡十一章,几乎章章必引施特劳斯。然而,对施特劳斯的倚重,并不说明作者对施特劳斯的思想亦步亦趋。在施特劳斯的政治哲学史系谱中,罗马天主教所占篇幅极少,因而地位也不显要。然而,与其把这个事实简单归结为施特劳斯在这方面的修为不够,不如归之为施特劳斯在根本上对罗马天主教甚至整个基督教持有某种"偏见"。这种"偏见"在其早期著作中表现得比较直接坦率,移居美国之后则明显含蓄了不少。作者显然一方面倚重施特劳斯在政治哲学方面的贡献和挑战,另一方面又企图超越或者校正施特劳斯,尤其是要校正施氏从启示和理性的紧张关系出发来理解政治哲学的视角。这一企图本身也是从基督教角度对施特劳斯所作的一个回应。作者明确指出,理性与启示、哲学与神学之间的关系,

可能比施特劳斯所想的要更为紧密(页131)。这种紧密关系,如作者所示,尤见于罗马天主教对信仰和理解两者相互关系的理解。

既然讨论罗马天主教的政治哲学,首先便需要讨论,什么是政治哲学。罗马天主教及其神学中自然有政治思想和主张,但这些政治思想和主张并不等同于政治哲学。政治哲学作为哲学的一个重要部门,有其特别之处。作者指出,政治哲学的特别之处表现在两个方面。一,它在政治家面前辩护哲学家的存在理由和必要性。二,它辩护城邦品德为哲学的一个必备条件。通过前者,城邦自知政治不可专制,知道政治之外的事物有其价值,甚至高于城邦本身。通过后者,哲学家知道大多数人的生活并非心骛哲学的生活(页9)。

因此,政治哲学并非只是对政治的哲学思考,也是哲学本身的政治努力,力图说服城邦应该让哲人在城邦中继续他的事业。这个政治努力另一方面也引导政治家明白非政治或者超政治事物的价值(页22)。如此看来,政治哲学便具有政治和哲学上的双重品格。考虑到大多数人完全依照城邦品德的指引而生活,更何况城邦品德是政治哲学得以生长的土壤,所以政治哲学必得尊重城邦美德。然而,政治哲学的目光却并不停留在城邦政治及其美德之内,而是在其外有其目标。政治哲学作为哲学的一个部门,其最终目标乃是哲学的最终目标。

哲学的根本在于追问何谓存在(what is),追问存在整体。换言之,在于追求对世界、人和神的知识。对存在整体问题的追问必然突破政治的视界。这个追问本身也就因此否定了政治本身作为人类生活的最终依靠,否定了城邦政治及其道德作为幸福生活的最终根据。抓住这一点,作者于是引入了启示。

与政治哲学一样,启示不但不否认政治的重要性,而且还承认恺撒的归于恺撒。政治哲学的最终目标并不在政治本身,启示所教导的正确生活同样不受政治本身囿限,而是接受神的指引。然而,作者不光要说明启示的超政治性质,还要进一步论证启示的超理性性质。政治哲学最终指向哲学,要在根本上理性地理解存在整体。

首先,作者表示,启示并不摧毁理性。相反,受启示指引的理性据

说将变得更为理性(页 103),理智生活将因此变得更为理智(页 104)。其次,哲学包括政治哲学本身都是不充足的,或者说有缺陷的(页 84)。这个缺陷表现在两个方面。作为对存在整体的追问,哲学必然意识到它是在它所追问的存在整体之中追问。即便哲学家获得了这种知识,他仍然处在这个整体之中,而非在整体之外以整体自身存在的方式建立其所在(页 106)。用更明白的话来说,较之它所追问的所在,理性本身就显出其缺陷。存在本身并非理性所能穷尽,理性必须认识到自身无力对其所追问的存在整体施加强力。否则,哲学就谈不上是对存在整体的追问,而毋宁说是对存在整体的安排。

如此,哲学本身就脱离了本分而具有"神性"。另一方面,哲学作为对存在整体的追问,如果将启示简单排除在外,也就违背了其考察一切存在的宗旨(页 103)。启示对理性的应答是,理性可以不断提出问题,但是有些问题它本身并不能回答。理性不能证明启示,但同时它也不能否认。受启示挑战和指引的理性领悟到,灵魂并非自我充足,而是向超验开放。为说明这一点,作者不止一次地引用沃格林(Eric Voegelin)的一个说法:"我们都体验到,我们自身的存在并非出于自身的存在,而是源于某处,即便我们不知道源于何处"(前揭,页 128)。在罗马天主教中,作者以为,理性与启示、恩典与自然则很好地交融在一起,服务于对存在整体的知识。在其中,理性安守其分、恪尽其责。人类拥有理性,然而不能发明之。如此说来,理性本身亦是一种赐予。启示并不拒斥理性,而是承纳理性,提升之、指引之,并通过理性彰显自身。结合前面对政治哲学的概括来看,罗马天主教政治哲学的特点便可以概括为,它辩护了启示对于人类政治和理性理解自身的必要性,又辩护了启示必须以承纳政治和理性为前提。

作者对罗马天主教政治哲学的辩护,既是对施特劳斯政治哲学的一个吸收,也是对施特劳斯"偏见"的一个回应和校正。为了更好地理解这个回应和校正,不妨再回头看看施特劳斯的"偏见"。

极简而言之,这个"偏见"主要可以归为两点。施特劳斯以为,启示与理性在基督教中的妥协,其结果是哲学成了神学的女婢。施特劳斯的意思在于,这种妥协牺牲了哲学盘根问底的彻底性。针对这一

点,作者很明确,哲学理性必须意识到自身的缺陷和"女婢"身份。有些问题上,哲学只能追问,只能提出问题,而找不到答案,也不能靠自身提供答案。作者把这个事实作为理性缺陷和有限性的一个论据。施特劳斯则更倾向于把这个事实作为哲学彻底性的一个论据。哲学追问一切,追问存在整体的知识。哲学刨根问底,要问"什么是……?"一切都在哲学追问中被打上了问号,启示和神也不例外。也许,在这些问题上,哲学永远找不到答案,也不能给出答案。然而,哲学追问本身可以说是一个不是答案的答案。这是哲学在根本上的冥顽不灵之处。政治哲学的根本目的在于,既要向大多数人隐藏这种冥顽不灵,从而避免哲学和政治的相互损害,又要让哲学本身意识到这种冥顽不灵对哲学自身的内在损害。但是,政治哲学的目的显然不在于消除,而在于如何更好地延续这种冥顽不灵。

施特劳斯的另一个"偏见"是:基督教神学(阿奎那为例)要理性地辩护神学的必要性,从而反过来为自身埋下了遭受理性颠覆的种子。现代启蒙对基督教的理性反叛可以说是一个例子。这个"偏见"对于理解施特劳斯的政治哲学史系谱非常关键。也是为什么施特劳斯更注重中世纪伊斯兰—犹太思想家、"轻忽"基督教思想家的一个重要原因。

可惜,作者没有在这一点上多着笔墨。否则,读者便可更为深入而清晰地领略作者所阐述的罗马天主教政治哲学。注重阐述和论证,这是此书的一个特点,然而,没能结合思想史的变迁来阐述,则是一个弱点。这个弱点在一定程度上削弱了作者对施特劳斯的回应和校正,因为施特劳斯的"偏见"和他对思想史上的文本分析紧密地联系在一起。如果能从文本分析角度结合思想史的变迁来回应和校正施特劳斯,作者的努力可能会更为有效。